Die
Günther'sche Philosophie.

Mit Rücksicht

auf die Geschichte und das System der Philosophie,

sowie

auf die christliche Religion

dargestellt und gewürdigt

von

Dr. Joh. Nepomuk Paul Oischinger.

Soli Deo honor.
1 Tim. 1, 17.

Schaffhausen,
Verlag der Hurter'schen Buchhandlung.
1852.

101. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Die Philosophie, welche die höchste Blüthe des menschlichen Wissens und gleichsam das Auge ist, worin das natürliche und unmittelbare Erkennen sich selbst spiegelt und zum Selbstbewußtsein gelangt, kann und will in letzter Instanz nur von der Philosophie begriffen und beurtheilt werden; denn wie das Begreifen nur dann ein wahres ist, wenn es über dem Begriffenen steht, und wie die niedere Form allseitig nicht von einer auf gleicher Stufe, in Nebenordnung befindlichen, sondern von einer höheren und centraleren beherrscht werden kann, also wird auch eine Beurtheilung einer historischen Philosophie nur von einer höheren und tiefer gehenden Speculation ausgehen müssen.

Die Speculation selbst aber geht gleichmäßig in das Reale, wie in das Ideale, in das Ontologische, wie Noologische ein; denn in dem Grade, als sie in der Noologie zum Bewußtsein über sich selbst gelangt, wird sie auch in das Reale sich zu vertiefen im Stande sein, so daß sie von einem Mittelpunkte aus gleichmäßig sich erweitert und zur systematischen Vollendung vordringt.

In dieser doppelseitigen Ausgliederung von einem gemeinsamen Mittelpunkte aus liegt die Möglichkeit, daß sich nicht nur Seitenordnungen, sondern auch Stufenordnungen in der Systembildung, dort nämlich ideale und reale, hier mehr empirische und speculative Formen erzeugen. Von einer gemeinsamen Basis werden diese vielgestaltigen Formen getragen und sie enden in der Alles überragenden Thurmspitze des speculativen Domes.

Die verschiedenen Stufen und Momente in der Systembildung werden in der exclusiven Stellung zu Aftersystemen, welche sich von der Basis aus angesehen nur als Glieder im großen Ganzen darstellen. Daher kann nur prometheisch im Principe oder in der Basis, worauf sich die Aftersysteme erbauen, eine Versöhnung, aber auch eine rechte Würdigung gegeben sein. Die idealen und realen Abzweigungen der Philosophie gründen aber auf dem Wesen des Erkennens, welches niemals leer sein kann, so daß in dieser intellectuellen Einheit des Erkennens mit dem Erkannten, der Idee und des Begriffes mit dem Ideale und dem Begriffenen das noologische oder ideale, so wie das ontologische oder reale Element vereint ist. Es begreift sich aber von selbst, daß erst in der Ausbildung nebensätzliche Formen der Speculation sich ergeben, welche aber im einheitlichen und organischen Systeme nur Momente sein können.

Diese systematische Darstellung und Beurtheilung vollzog der Verfasser an der Günther'schen Philosophie, welche schon ob ihrer vielfachen Verbreitung eine

Berücksichtigung um so mehr verdient, als sie hiebei fördernd oder störend auf die allgemeine, namentlich religiöse Bildung einwirkt. Für jede Speculation ist eine auf die Sache eingehende Kritik eine Wohlthat; denn erweist sie sich als unhaltbar, so ist es ein Gewinn, von ihr sich hinwegzuwenden und andere Wege einzuschlagen, oder erweist sie sich als haltbar, so wird sie um so mehr sich zur Fortbildung getrieben sehen und kann an Ausbreitung nur gewinnen. Eine Philosophie, welche die gegen sie erhobenen Bedenken nicht heben kann, ist werth zu Grunde zu gehen; nur Thoren können ihr fürder huldigen.

Wenn die Günther'sche Philosophie sich eine dualistische nennt, insoferne sie den Wesensunterschied zwischen Geist und Natur aufrecht erhalten will, so weist sie sich selbst eine Stelle in der ontologischen Reihe der Systeme an, welche den vorkantischen Philosophien eignet. Damit aber bezeugt sie sich als keine universale Philosophie, weil sie das noologische Element nicht gleichmäßig berücksichtigt, und zudem nicht alle realen Elemente im Principe vereinigt; denn außer Geist und Natur gibt es noch andere Objecte im Realgebiete. Nicht nach dem Zuconstruirenden, sondern nach dem Constructionsprincipe gestaltet sich aber jede Speculation, und daher kann nur insoferne von einem Dualismus oder von einer dualistischen Philosophie die Rede sein, als das Princip mit dem Zubegründenden identisch wird, was aber, wie sich von selbst begreift, nur irrthümlich sein kann. Sofort ergab sich, daß dieser Dualismus sich in dem Erkenntnißgebiete, sowie in den Kategorien von Substanz und Accidenz wiederholt, und daß wir daher den Dualismus als einen allgemeinen Ausdruck für jede einheitslose Entgegensetzung und Unterscheidung gebrauchten, und darin die nothwendige Ergänzung zu der monistischen, allen Unterschied negirenden Speculation sahen.

Die systematische Beurtheilung der Günther'schen Speculation gewährt den Vortheil, daß der Leser nicht nur mit der Sache vertraut, sondern auch in den Stand gesetzt wird, ein selbstständiges Urtheil über vorliegende Philosophie zu fällen, indem die Entwicklung nicht nur eine kritische und negative, sondern auch eine aufbauende und positive Aufgabe zu lösen hat. Indem ferner die zerstreut gegebenen Elemente in systematische Gliederung gebracht und, soweit es der Stoff gestattete, zu einem Ganzen verbunden wurden, so ist es für das speculative Denken von Interesse, zu sehen, wie überall derselbe Geist sich manifestire, wie der Grundcharakter sich auch in der Durchführung nicht verleugne. Aber gerade diese Harmonie, die im Ganzen sich abdrückt, ist es, welche unwillkürlich bezaubert und zur selbstständigen Speculation antreibt. Denn wie im Systeme die Speculation selbst frei wird, so erweckt sie auch wiederum ein selbstständiges Forschen. Ist zudem der negativen die positive Entwicklung beigesellt, so ist dem denkenden Geiste ein sicherer Maßstab und ein unumstößliches Criterium für die Wahrheit gegeben.

Die Wahrheit, wird sie erkannt, zieht den Geist unwillkürlich an; aber die Erkenntniß der in der Speculation sich darstellenden Wahrheit ist erst Resultat ernster Forschung. Und dazu befähigt gerade das historische Studium der Zeit-

philosophie; denn indem fast alle Richtungen der Speculation zusammengefaßt, die verschiedenen Abwege kennbar gemacht werden, sofern die Systeme nur negativ gegeneinander sich verhalten können, so kann nach Ausscheidung der exclusiven Standpunkte nur mehr der einheitliche als allein möglich zurückbleiben. So verhalten sich der Hegel'sche, der Herbart'sche und sogenannte Neuschelling'sche Standpunkt negativ gegeneinander, obwohl sie auf der gleichen Basis, nämlich der Negation, ruhen. Das reine Denken und Sein Hegels ist negativ, weil es von jedem Inhalte nach Innen und nach Außen entleert ist, und daher im Principe unmöglich, weil damit jede Erkenntniß negirt wird. Der gegentheilige reale Standpunkt Herbarts, welcher die nicht mehr zusammengesetzten Einheiten, Monaden, zum Principe erhebt, ist eben so negativ; denn ein unorganisches und gegensatzloses Sein hat weder eine Innerlichkeit, noch Aeußerlichkeit, weder einen Bestand, noch ein Leben. Die Selbsterhaltungen in Folge von Störungen, die doch bereits das Leben und daher die Herbart'sche Selbsterhaltung voraussetzen, sind Phantasien, da kein Zusammenhang, der im Principe negirt wurde, denkbar ist. Diese unorganischen Monaden sind nur eine andere Form als die leeren Begriffe Hegels. Gegenüber dieser Begriffshypostasirung verfiel man auf den Gedanken, die Persönlichkeit, den Geist, zum Principe zu erheben, nicht einsehend, daß man hiemit das Realprincip mit dem Idealprincip identificire. Es sollte die Substanz (leerer Begriff und leeres Sein) in der Unterschiedsetzung und in der Zurücknahme dieser Unterschiede sich als Geist und Leben bethätigen, sollte sich selbst verursachen. Hiebei beging man eine offenbare Erschleichung, indem der Geist ursprünglich Unterschiede, die nicht erst eine Folge seiner Thätigkeit sein können, in sich enthält, wodurch er eben ein lebendiger ist. So ist auch das Erkennen nur im Unterschiede vom Erkannten oder Inhalte ein Erkennen, so daß dieser nicht erst eine Setzung vom Begriffe ist. Es kann also dieser negative Charakter im Erkennen, Sein und im Geiste nur durch die Idee des Organismus, der ursprünglichen dreigliedrigen Einheit überwunden und somit eine Versöhnung bewirkt werden.

Einen solchen Gewinn für die Erkenntniß der Wahrheit wird auch vorliegende Kritik des Günther'schen Dualismus gewähren, indem dessen Lehre bis auf die Wurzel verfolgt und im Zusammenhange, soweit der Inhalt selbst durchgebildet ist, entwickelt wurde. Denn bei einer Lehre, die noch immer zwischen dem empirischen und speculativen Erkennen schwebt und daher das dialektische Element nicht erreicht hat, kann von keinem Versuche zu einer Systembildung die Rede sein, ein Gebrechen, welches der Dualismus mehr oder weniger mit allen bisherigen Philosophien bis auf die Hegel'sche theilt.

Der Zeitphilosophie gegenüber, welche sich offen zum Pantheismus bekennt, will die Günther'sche eine theistische, religiöse oder christliche sein; und ob dieses edlen Charakters ist sie nur zu loben. Von jeher setzte man es sich zur Aufgabe, eine Versöhnung zwischen der Philosophie und den religiösen Wahrheiten herbei-

zuführen, indem man wie von der Einen Wahrheit, so auch davon überzeugt war, daß die zwar geschwächte, aber nicht vernichtete Vernunft mittelst der Gnade die religiöse Wahrheit zu erkennen und dem Unglauben gegenüber zu begründen vermöge. Eine speculative Erkenntniß des Christenthumes ist die Aufgabe unserer Zeit, die um so nothwendiger ist, als nur so der negativen und mythisirenden Zeitphilosophie, unter deren Händen sich nicht nur die christliche, sondern jede Religion verflüchtigte, begegnet werden kann. Diesem Zeitbedürfnisse gegenüber versäumen aber die meisten, zur Vertheidigung der christlichen Wahrheiten berufenen Gelehrten, die Pflicht, sich mit der Speculation und Zeitphilosophie bekannt zu machen und sie zu widerlegen, so sehr, daß sie nicht nur nichts für eine christliche Wissenschaft thun, oder nur Ungenügendes und höchst Mittelmäßiges leisten, sondern es selbst für eine Pflicht halten, das Christenthum nicht speculativ nach dem Vorgange der großen Kirchenväter und Kirchenlehrer und im Geiste der Kirche zu erfassen, wähnend, der Glaube erleide dadurch eine Beeinträchtigung. Und doch ist es gewiß: daß, hätten wir eine wissenschaftliche Begründung der Theologie, die pantheistische und atheistische Philosophie keinen solchen Abfall vom Christenthume hätte erzeugen können. Eine bessere Zukunft für die Wissenschaft kann nur erzielt werden, wenn einerseits allen atheistischen und pantheistischen Lehren, welche nie Wahrheit und Wissenschaft enthalten können, die öffentlichen Hörsäle entzogen, und wenn andrerseits die unwissenschaftlichen und unfähigen Kräfte durch begabte, im positiven Sinne wirkende ersetzt werden.

Von diesem Streben der Günther'schen Philosophie, eine christliche zu sein, leitet sich auch der vielfache Anklang, den sie namentlich bei jenen Theologen, welche keine tiefere und genauere wissenschaftliche Kenntniß des Christenthumes gewannen, gefunden hat; denn eine unzulängliche theologische Bildung kann sich nur mit einer unzulänglichen philosophischen (und umgekehrt) verbinden. Der h. Augustin, der h. Anselm und der h. Thomas sind Beweise für unsere Behauptung, welche das ganze Werk im Ganzen, wie im Einzelnen rechtfertigen wird.

Das vorliegende Werk wird aber auch, so hofft der Verfasser, versöhnend wirken, indem es die Ueberzeugung von der Wahrheit der Beurtheilung der in Frage stehenden Philosophie erwecken und bestärken wird. Denn die Wahrheit, der ohne persönliche Rücksicht zu dienen Jedermann verpflichtet ist, erhebt über die beengenden Schranken des Irrthumes und stiftet Freundschaft und Frieden in einer höheren Freiheit, weil auch in dieser Beziehung das Wort des Herrn sich bewährt: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen." Joh. 8, 32.

München, den 12. October 1852.

Der Verfasser.

Inhalt.

Grundlage.

Das Idealgebiet.

Das Realgebiet.

Das Formalgebiet.

Grundlage.

Geschichtliche Stellung der Philosophie.

§. 1.

Um eine philosophische Entwicklung beurtheilen zu können, ist erforderlich, ihre Stellung in der universalhistorischen Evolution zu ermitteln und sie als ein wesentliches oder unwesentliches Glied darin nachzuweisen. Dieser Standpunkt der Beurtheilung muß um so mehr bei jenen Erzeugnissen des Denkgeistes, welche selbst nur Repristinationen oder Fortsetzungen früherer Systeme sein wollen, eingehalten werden.

Die Geschichte selbst aber ist nichts anderes, denn eine Ineinsbildung eines endlichen und unendlichen Factors zu einer größtmöglichen Einheit. Denn das Bedürfniß, sich zu entwickeln, kann nur ein beschränktes Sein haben, und zwar nur darum, weil das unbeschränkte Wesen selbst den Proceß leitet und bestimmt, weil nichts Niederes sich selbst eine höhere Form zu geben vermag, ohne zugleich von dem Höchsten bestimmt zu sein. Diese höhere Bestimmung schließt nämlich die Selbstbestimmung nicht aus, sondern macht sie im Gegentheile erst möglich. An der individualen Entwicklung haben wir ein Beispiel und Vorspiel von der universalen. Denn die erste Entwicklungsphase hat keine andere Aufgabe, als diese: das Individuum zur Selbstthätigkeit und freien Selbstbestimmung zu führen. Das Individuum steht so lange unter fremdem Einflusse, bis es mit voller Freiheit sich selbst zu bestimmen vermag. Damit beginnt denn auch eine zweite Periode, die der Selbstbestimmung, welche dazu dient, daß sich das Individuum

selbst bestrebe, seine Kräfte übe und durch Nach- und Mitthätigkeit Urheber seines eigenen Looses sei. Dieses Streben hat jedoch Grenzen, inner denen es sich zu bewegen hat. Denn es liegt nicht an dem eigenen Streben, sich bessere Talente zu geben, sondern nur daran, die gegebenen auszubilden. Daher überkommt jedes Individuum eine besondere Aufgabe zu lösen, so daß sich die Freiheit nur inner dieser Grenze zu bethätigen hat. Diese Selbstthätigkeit führt daher zu einer dritten Phase, zu der selbstgewählten Stellung in der Societät, welche gewöhnlich das ganze Zeitleben fortdauert.

Diese drei Phasen in der Entwicklung jedes Individuum wiederholen sich, wie in dem höheren Leben jedes Individuum, so in dem abbildlichen in der allgemeinen Entwicklung. Denn das höhere Leben bewegt sich in drei Formen, wovon die erste die Naturbildung des Individuum bezweckt und es erst zur Freiheit führt. Die zweite Form besteht in der freien Selbstbestimmung in der Zeit, während die dritte sich auf die zeitlose und ewige Dauer der selbstgesetzten Form bezieht. Die allgemeine Entwicklung bewegt sich daher zwischen den zwei Perioden, jener der Naturbestimmung und dieser der zeitlosen Form. Damit aber die Geschichte selbsteigene und feste Gesetze befolge, muß jedes Individuum eine besondere Aufgabe zu erfüllen berufen sein, also daß es diese nur bis auf eine Grenze nicht zu erfüllen vermag. Der Einzelne nimmt sich nicht selbst seine Mission, sondern er empfängt sie, und er erfüllt sie so weit, als sie seine Naturbestimmung berührt. So trat die griechische Philosophie nach bestimmten Gesetzen gerade so in die Geschichte ein, wie die Lehrweisheit der Juden, wie die deutsche Philosophie in unserer Zeit. Ebenso liegt in der Sprache ein natürliches und nothwendiges Element; aber gleichwohl kann der Mensch in einem nachbildlichen Gebiete diese nothwendigen Gesetze setzen oder aufheben, ohne daß er die Naturgesetze der Sprache aufhebt. Daraus wird einleuchtend, wie der Einzelne eine besondere und natürliche Aufgabe in der allgemeinen Entwicklung nothwendig vollzieht, und wie er gleichwohl in einem peripherischen Gebiete diese Aufgabe lösen kann oder nicht. Da aber nur der nothwendige Charakter zur allgemeinen Geschichte gehört, so vermag der freie diese nicht aufzuheben, sondern nur zu trüben.

In der Geschichte sehen wir daher zwei Factoren wirksam, den höheren oder Gott und den niederen oder die freie Creatur. Das Resultat beider ist die Ineinsbildung, je nachdem sie den natürlichen

oder den freien oder den einheitlichen Charakter an sich trägt. Diese drei Formen begründen daher auch die Entwicklung der Geschichte, wie sie die Elemente jeder Evolution bilden. Sonach bewegt sich die erste Phase in dem centralen, die zweite in dem peripherischen Gebiete, und die dritte hat es mit der Ineinsbildung beider zu thun. Man wundere sich daher nicht, wenn die Geschichte mit dem Umgange Adams mit Gott beginnt und mit der Sichtbarwerdung des höchsten Principes schließt; denn im Centrum beginnt die Entwicklung und dort endet sie. Da nun aber der Mensch doppelwesig ist, so wird in der Mitte der Geschichte da, wo die Natur ihre Vollendung gefunden, auch das höchste Princip, welches die Geschichte leitet, sichtbar in dies Geschlecht eintreten und die neue Periode begründen müssen.

Mit der Grundlage, worauf sich die Geschichte aufbaut, entstehen in jeder Periode drei Unterperioden; mit Ausschluß dieser je zwei, welche sich selbst wiederum in drei gliedern. So bilden sich zwei Ternare, welche mit der Endentwicklung, dem Ruhetage, den Septenar begründen. Da aber die Naturperiode mehr und doppelt so äußerlich als die Geistesperiode ist, und da jede peripherische Bildung gegen die centrale wie mehr Raum, so mehr Zeit in Anspruch nimmt, so verfließt die erste in beiläufig viertausend, die zweite in beiläufig zweitausend Jahren. Ebenso gehören dort je zwei Tausend, hier je ein Tausend von Jahren zur zweigliedrigen Entfaltung. Denn diese vollzieht sich in der Herausbildung von oben nach unten, in der Nebenbildung in der Peripherie und in der Ineinsbildung und Erhebung zum Centralen. Das Unerschlossene muß sich erschließen, das Erschlossene muß sich als Vieltheiliges bewähren und das Vieltheilige muß sich zur verklärten Einheit zusammenfügen.

§. 2.

Welche Stellung das Wissen in der allgemeinen Entwicklung einnehme, läßt sich nach dem Gesagten unschwer bestimmen. Ob zwar das Wissen alle unsere freien Acte begleitet, so geht es doch diesen soferne voran, als sie durch die klare Einsicht bedingt sind und theilt mit der Freiheit das gleiche Loos, daß es erst auf die Naturentwicklung folgt.

Das Wissen kann sich aber, wie jede andere Entfaltung, nur in einer eigenen Sphäre ausbilden; denn soferne es mit einem Objecte oder einem Acte einheitlich verbunden ist, tritt es nicht als solches

hervor. Daraus folgt, daß es zwar in seiner Einfachheit in den drei Entwicklungsphasen vorhanden ist, aber nur da, wo ein Gegensatz gegen ein anderes Object eintritt, zur Ausgeburt und Erscheinung kommt. Sonach kommt es nur in der Peripherie, in der Nebenordnung gegen Anderes zur Ausbildung, gleichwie die Kunst nur im Gegensatze gegen die Naturbildung sich manifestirt, während das Object der Wissenschaft wie der Kunst einer anderen Sphäre angehören kann.

Wenn aber das Wissen in der allgemeinen Entwicklung die zweite Stelle einnimmt, der natürlichen nachfolgt und der persönlichen vorangeht, so nimmt doch die Wissenschaft in dem Gebiete des Wissens selbst die letzte Stelle ein, weil sie die höchste Form und Entwicklung des Wissens ist. So liegen in der Sprache die drei Elemente jeglicher Entwickelung schon vor dem Bewußtwerden derselben. Wir haben die einfachen Worte Gott, Welt, Mensch, welche den Ideen entsprechen; wir haben die nachbildlichen Worte, wie Wesen, Sein, Wissenschaft, welche den Begriffen entsprechen; und endlich verbindet der Geist beide zur Einheit durch eine unbewußte Beziehung des Begriffes auf die Sache und durch die Verbindung des Allgemeinen und Besonderen. Diese Function des Erkennens eignet der Speculation. Zum Bewußtsein kommt der ganze Proceß erst in der dritten Form und sonach beginnt erst hier die Wissenschaft, welche selbst abermal dreistufig ist, je nachdem sie auf der ersten, zweiten oder dritten Stufe der Entwicklung sich befindet.

Die griechische Philosophie stellt deutlich diese drei Grade der Entwicklung dar. Sie konnte nicht beginnen mit der Untersuchung über die Frage, ob wir etwas außer uns, ob wir etwas Immateriales zu erkennen vermögen, sondern das erste Object bildete die wirkliche Welt und zwar nicht nach ihrem ganzen Umfange, sondern nach ihrer sichtbaren Seite, indem man das Princip der Welt zu ergründen sich bemühte. In der Realwelt bildet aber das Sichtbare das zweite Object der Entwicklung; wie wir erkannten, daß die Erkenntniß in der Mitte zwischen der Naturentwicklung und der persönlichen liegt, so finden wir hier den Beginn in dem peripherischen Gebiete, während sich an die Betrachtung des Menschen, des dritten Objectes, und an jene des ersten, Gottes nämlich, besondere Entwicklungsepochen anreihten. Denn alle Philosophen bis auf Sokrates nahmen größtentheils äußere Gegenstände in die Sphäre ihrer Forschungen auf, während dieser zumeist das Ethische zu bestimmen suchte. Damit wurde

auch das Wissen selbst schon freier und losgebundener von dem Objecte und diesem selbst gegenübergestellt, indem Sokrates überall auf die Definition drang. Der psychologische Standpunkt und die gegensätzliche Bestimmung ist daher der Charakter der zweiten Entwicklungsphase.

Die Bewegung konnte dabei nicht stehen bleiben, sondern man mußte die Einheit sowohl in dem Realen, als in dem Idealen suchen, eine Aufgabe, an deren Lösung zuerst Plato ging und welche Aristoteles, des großen Meisters großer Schüler, weiterführte.[1] Daher stellte sich im Realen Gott als der Weltgründer heraus, wie im Idealen die Ideen die Einheit und den Mittelpunkt im Erkennen bildeten. Damit war die Entwicklung nach oben geschlossen, so daß sie in den Anfang wiederum zurücklenkte und einen vollkommenen Kreislauf vollendete.

Wir haben hier drei Stufen der Entwicklung, welche zugleich drei Standpunkte oder Systeme bilden, wenn sie auf Vollständigkeit und Ausschließlichkeit Anspruch machen. Diese können nur dann entstehen, wenn die drei Phasen der Entwicklung, die Herausbildung, die Sonderbildung und die Ineinsbildung, nicht harmonisch aufeinanderfolgen. Diese Evolution inner der Philosophie geht von Außen nach Innen und schließt sich hier zusammen, wenn Alles durchdrungen ist. Daher beginnt die Wissenschaft auch zunächst an dem Aeußerlichsten, während das Wissen auch die übrigen Objecte begleitet, und wendet sich von hier aus zu den übrigen Objecten nach Oben und nach Innen. In der Mitte zwischen beiden, die zwei Welten vermittelnd, steht das

---

[1] Diese Entwickelung findet sich bei Aristoteles Metaphysik A. p. 20 ed. Brandis. *Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβε· Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρῶτον τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τούτους γινομένους καὶ οὐ περὶ τῶν αἰσθητῶν τινός· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινός, ἀεί γε μεταβαλλόντων οὕτως. τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα.* — Ueber das Reale vergleiche Timae. 28 seqq.

Wissen und das Wollen; denn dort werden dem Geiste die Objecte präsent, hier aber verbindet er sich in Wirklichkeit mit ihnen. Das Wissen selbst aber erscheint nur als Einzelnbildung in der Abziehung von dem Objecte und dem Acte, wodurch beide vermittelt sind, um hier sich zu kräftigen und zu stärken, damit es um so gewaltiger den Willen bestimme, wenn die Ineinsbildung beginnt. Damit ist im Allgemeinen die Stellung der Wissenschaft in der universalen Entwicklung bestimmt.

§. 3.

Unserer Aufgabe näher rückend, haben wir das Verhältniß der neuen Philosophie, von Descartes bis Hegel, zur universalen Entwicklung zu bestimmen.

Descartes nimmt die Selbstgewißheit, die er in dem Satze: cogito, ergo sum, ausspricht, zum Ausgangspunkte, und steht somit auf dem zweiten, dem anthropologischen oder psychologischen Standpunkte, der sich durch die Peripheriebildung und Einzelnbildung charakterisirt. Dieser Nebenbildung entgeht daher leicht die einigende Mitte, weil sie es zumeist mit der Vereinzelung zu thun hat. Daher darf es nicht befremden, wenn noch Andere neben ihm verschiedene Standpunkte einnehmen. Denn Jacob Böhme nimmt Gott und Baco von Verulam die Natur zum Ausgangspunkte. So hatte sich also die Einheit entsondert und in dieser Entsonderung kam es zu keiner erneuten Ineinsbildung. Wollen aber diese Sonderausgangspunkte zugleich allgemeine Geltung für sich in Anspruch nehmen, so müssen sie sich gegenseitig negieren und aufheben; und es kann nicht fehlen, daß diese Negation nicht blos außen bleibt, sondern sie wird auch das Innere selbst ergreifen und inficiren. Da aber die Einzelnbildung die Aufgabe hat, das Einzelne zu kräftigen, so wird die abnorme Einzelnbildung zur völligen Erlahmung und Erstarrung des Einzelnen führen.

Ohne der besonderen Entwicklung vorzugreifen, muß hier schon darauf aufmerksam gemacht werden, wie Descartes nur durch Negation zu seinem Standpunkte gelangen konnte. Denn er negirt sowohl die Naturwelt, als Gott und selbst die mathematischen Wahrheiten, um darzuthun, daß die Selbstgewißheit die erste Wahrheit sei, und er konnte auch nicht anders, weil kein Einzelnes in der Nebenordnung zur ersten Wahrheit ohne Negation des Anderen erhoben werden kann.

Erst in der Erhebung über das Einzelne ist ein widerspruchfreies Princip möglich. Diese Entsonderung ergriff sofort alles lebendig Geeinte und löste es in negativer Weise in das Einzelne auf; so den Gegensatz zwischen Denken und Sein, zwischen Wissen und Wollen, zwischen Gott und der Creatur. Die Einheit, welche sie nach dieser Lösung fanden und finden mußten, war nur die der Negation und der Aufhebung des Lebendigen im Wissen.

Descartes steht daher in der Mitte zwischen der ersten und letzten Periode; denn der Sonderbildung muß eine Einheitsbildung vorher- und eine Ineinsbildung nachgehen. Die Einheitsbildung finden wir im Mittelalter und ihr Ausdruck tritt uns in den colossalen Werken der Heroen der Scholastik entgegen. Der Charakter dieser Zeit ist allerdings der theologische; aber dieses ist kein Vorwurf und kein Zufall, sondern liegt in der Natur der Entwicklung. Denn die religiöse Bildung ist überall die erste und daher ging sie auch der griechischen Philosophie voran. Wie das neugeborne Kind anfangs ganz außer sich und in die Außenwelt verloren ist, also betrachtet der entzückte Geist anfänglich das höchste Object und kommt erst später, nach dieser Begeisterung, zur kalten Selbstbetrachtung. Alle Vereinzelung ist aber aufgehoben in der Religion, dem Mittelpunkte aller Strebungen, welcher in dem realen Verkehre des Menschen mit Gott gründet. Bezieht sich darauf die Speculation, so muß sie das Geeinte entsondern und es bleibt von objectiver Seite Gott, von subjectiver der denkende Geist und von der Einheit nur mehr das Denken oder das Verhältniß des Erkennens zu Gott zurück. Dadurch entsteht die erste Frage, ob Gott wirklich existire, wenn das Object in Bezug auf das speculative Erkennen hervorgehoben wird, und zwar heißt dieser Beweis eben darum, weil das Object in Bezug auf das Denken hervorgehoben wird, der ideale, sonst der ontologische. Diesen finden wir bei dem heiligen Anselm und darum beginnt mit ihm die Scholastik. Wie wir sehen, waren nicht alle möglichen Glieder, welche die Religion begründen, zur Einheit zusammengefaßt, und so erweist sich dieser ontotheologische Standpunkt, der sich nicht zum religiösen oder einheitlichen erhob, als ein mangelhafter, welcher noch der Ergänzung bedurfte, sie aber nicht fand. Die Mystik blieb außer der Wissenschaft stehen.

Mit Descartes beginnt die anthropologisch-psychologische Richtung und er geht von der Selbstgewißheit aus und zur Theologie über, obwohl er vor dieser Selbstgewißheit alles Objective negirt hatte.

Die Bewegung geht also hier von dem endlichen, wie dort von dem absoluten Subjecte, aus und entsondert alle in diese Mittelpunkte zusammengeschlossenen Elemente. Die Kantische Periode ist dem Wesen nach nicht von der Descartischen verschieden, sondern nur eine tiefere Fassung. Mit Hegel vollendete sich diese Sonderbildung, in welcher die höchste Einheit negirt und die Negation als sich selbst unendlich producirende Idee an ihre Stelle gesetzt wurde.

Demnach muß eine neue Entwicklung eintreten, in welcher das Negative entfernt und das Vereinzelte gesammelt und ineinsgebildet wird. Dieses ist die Aufgabe unserer Zeit, welche aber nur dann recht begriffen und gewürdigt werden kann, wenn die vorgängige Entwicklung recht erkannt ist. Jede Entwicklung enthält aber in sich die Elemente, welche in der Zeit nacheinander auftreten, und so kann es nicht fehlen, daß auch der theologische Standpunkt neben dem naturalistischen und anthropologischen, neben dem peripherischen der centrale, neben dem realistischen der idealistische sich geltend macht. Nach diesem Gesetze erhob sich neben dem Monismus auch der Dualismus, welche beide auf Descartes, als ihren Vater, zurückweisen.

Um daher in der Grundlage den allgemeinen Standpunkt der Beurtheilung für den Dualismus Günthers festzusetzen, muß im Einzelnen die Lehre Descartes und im Allgemeinen die Lehre Günther's entwickelt und endlich das Verhältniß dieser Lehren zur systematischen und einheitlichen Entwicklung dargelegt werden.

I. Die Descartische Lehre.

§. 4.

Mit Descartes beginnt eine neue Epoche der philosophischen Entwicklung, welche sich von der vorhergehenden und der begleitenden dem Principe nach unterscheidet. Die vorhergehende mittelalterliche Philosophie richtete ihre Thätigkeit vorherrschend der Theologie und in dieser dem dogmatischen Elemente zu; daher ist sie, trotz aller Entwicklung, die erste Stufe einer größeren, dreigestaltigen Speculation. Wie in der Persönlichkeit alle Kräfte gesammelt sind, so enthält auch die theologische Bildung des Mittelalters jede andere im Keime in sich, weil sie primitiv Alles nach dem Grundelemente bestimmte.

Aber wenn auch das religiöse Gebiet, entsprechend der Persönlichkeit des Menschen, in der Entwicklung das erste ist, so ist es doch nicht das einzige. Auch die niederen und einzelnen Gebiete müssen besonders zur Ausgestaltung und Entwicklung kommen, damit endlich alles zu einer schönen Harmonie verknüpft werde. Daher lag es im Geiste der Geschichte, daß nicht blos die Natur und die Religion, sondern daß auch die Erkenntniß an sich zum Gegenstande der Forschung gemacht wurde. Daher erhoben sich speculative Bildungen auf dem Grunde der Natur durch Baco von Verulam; das früher weniger berücksichtigte Gebiet der mystischen Theologie gewann in J. Böhme eine, wenn auch getrübte, Entwicklung nach der objectiven Seite hin. Dagegen ging Descartes mehr auf das Erkennen ein und so war es ihm theilweise möglich, die Hauptfactoren des philosophischen Systemes in den Kreis seiner Besprechung zu ziehen. Sonach behauptet Descartes in dieser Einzelbildung mehr den einheitlichen und systematischen Standpunkt.

Aber seine Philosophie ist keine einheitliche und reine nach Inhalt und Form; denn der subjective und psychologische Standpunkt ist nicht der höchste, sondern einer neben dem naturwissenschaftlichen und theologischen. Es fehlt ihm die Allgemeinheit und Einheit, weßhalb seine Philosophie nicht nur unvollkommen und unvollständig, sondern auch einseitig und abnorm ist. Obwohl er selbstständig forschte, so vermochte er es doch nicht, die antike Philosophie umzubilden oder zu verdrängen, sondern er reihte seine eigenen Ansichten nur eben den antiken seiner Speculation ein, wie es z. B. hinsichtlich des Substanzbegriffes der Fall ist.

Um in seine Lehre tiefer einzudringen, haben wir das Princip, die Entwicklung und den systematischen Zusammenhang der Descartischen Philosophie im Einzelnen zu betrachten.

1. Princip der Descartischen Lehre.

§. 5.

Um seine Philosophie zu rechtfertigen, verweist Descartes selbst auf die Geschichte der Philosophie,[1] namentlich auf Plato und Aristoteles,

[1] Epistola Cartesii ad principiorum phil. interpretem Gallicum, in opp. editis Amstelodami 1585. Nulli (philosopho) hactenus, quod sciam, propositum illud (sc. vera principia investigandi) feliciter successit. Primi et praecipui, quorum habemus scripta, sunt Plato et Aristoteles, inter quos non alia fuit differentia, nisi quod primus, praeceptoris sui Socratis vestigia secutus, ingenue confessus sit, se nihil adhuc certi invenire potuisse,

welche kein festes System und keine Gewißheit zu erzeugen im Stande waren. Denn Plato bildete die Lehren des Sokrates aus und gestand freimüthig seine Unwissenheit ein; seine Principien seien daher nur scheinbare und überschreiten nie die Grenzen der Wahrscheinlichkeit. Sein langjähriger Schüler, Aristoteles, änderte nur die Art der Darstellung und brachte es selbst zu keiner Gewißheit. Daher bildete sich bei ihren Nachfolgern selbst der Zweifel aus, zum Beweise, daß die Philosophie auf keiner sicheren Grundlage ruhte. Und diese Philosophie blieb, wie er zuletzt sagt, bis auf ihn herrschend.

Dieser Zustand der Philosophie berechtigte ihn dazu, an die Aufstellung einer unbezweifelbar wahren Philosophie Hand anzulegen, statt sie nur fortzubilden. Aber in zwei Punkten folgte er gleichwohl der antiken Philosophie, erstlich darin, daß er von ihr die Grundbegriffe und die dialectischen Formen entlehnte, und sodann darin, daß er mit dem Skepticismus begann, mit welchem die alte Philosophie schloß. Jedoch blieb er nicht bei dem Zweifel, welcher feste Gründe weder für noch gegen eine Meinung zuläßt, stehen, sondern er suchte durch den Zweifel zur Wahrheit zu gelangen, wodurch sich der Zweifel in die Negation, in die Entschiedenheit nach einer Seite hin verwandelte.

Sein Zweifel bezog sich aber nicht nur auf die sinnlichen Objecte, sondern auch auf Gott und selbst auf die mathematischen, ja sogar jene Wahrheiten, welche man allgemein für unbezweifelbar wahr hält.[1] Hierin ging er irrig zu Werke; denn ist ein Zweifel vorhanden, so müssen sich gewichtige subjective Gründe objectiven gegenüberstellen. Aber die hier angegebenen Gründe sind einseitig, mangelhaft und lächer-

---

et quae probabilia ipsi videbantur, scribere fuerit intentus, hunc in finem principia quaedam fingens, per quae aliarum rerum rationes reddere conabatur. Aristoteles vero minori ingenuitate usus, quamvis per viginti annos Platonis discipulus fuisset, nec alia quam illius principia habuisset, modum ea proponendi prorsus immutavit et ut vera ac recta ea obtrusit, quae verisimile est ipsum nunquam pro talibus habuisse. — Praecipua autem, quae inter illorum discipulos viguit disputatio, haec imprimis fuit, utrum de omnibus dubitandum, an vero aliqua pro certis habenda essent.

[1] Princip. phil. p. I. 4. 5. — Dubitabimus imprimis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant, — dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuismus, etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus per se nota. — Ibid. n. 7. Facile supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora etc.

lich. So zweifelt er an der Existenz des Sinnlichen, weil die Sinne bisweilen täuschen. Es ist aber klar, daß die Zweifelsgründe sich nur auf das Phänomenische, die Zweifel selbst aber auf die Substanz der Sinnenwelt beziehen; denn zur Täuschung ist die Existenz der Sinne und der Sinnenwelt erforderlich. Der Zweifel muß daher die Thatsache der Täuschung selbst in Abrede stellen, soll er zu dem genannten Resultate führen. Der Grund, daß wir im Traume getäuscht werden, ist lächerlich, weil doch Jedermann den wachen und Traumzustand zu unterscheiden weiß. Wenn er als weitern Grund angibt, daß sich Viele oft in den mathematischen Wahrheiten täuschten, so beweist dieser gar nichts und eben so wenig, als wenn der Blinde an der Existenz der Sonne zweifelte.

Da die angegebenen Gründe nicht so weit führen, daß dadurch die Existenz des Sinnlichen und die evidenten Wahrheiten in Frage gestellt werden können, so ist sein Zweifel ein nur scheinbarer, ein fingirter, ein schlechter Zweifel, an dem er selbst hätte zweifeln sollen. So lange aber ein Zweifel besteht, kann daraus kein Resultat gewonnen werden, so daß sein Grundsatz: Cogito, ergo sum, ein erschlichener ist. Wenn er früher die Grundwahrheiten in Zweifel zog, so setzt er diese geradezu in seinem Principe als wahr und als bekannt voraus und widerspricht sich nun selbst.[1] Es sind aber diese Begriffe, Existenz, Denken, Gewißheit, selbst weniger bekannt als die mathematischen Wahrheiten, an denen er zweifelte. Wie ehedem, so wird auch jetzt noch gestritten, was Existenz, Denken und Gewißheit bedeute. Da nun diese Begriffe den Sinn des cartesischen Principes bedingen und ihr Sinn von der vorhergehenden Philosophie bekannt war, so ist seine Speculation von ihr abhängig und sein Princip selbst nicht das höchste, sondern von untergeordneter Bedeutung.

Schon hier müssen wir die Bemerkung machen, daß sich Descartes nicht über das Empirische erhebt, sondern die Kluft zwischen dem Speculativen und Empirischen unerfüllt läßt. Ausgemacht wahr und

---

[1] Ibidem n. 10. Atque ubi dixi, hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo; item quod fieri non possit, ut id, quod cogitet, non existat et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse numerandas.

gewiß ist ihm nur das empirisch Existirende und vornehmlich die Selbstexistenz, und damit schließt er die allgemeinen Wahrheiten und die von ihnen abhängige Speculation von seiner Philosophie aus.

§. 6.

Gehen wir zu seinem Principe selbst über, so ist es der bekannte Satz: Cogito, ergo sum, weil der Denkende, wenn er denkt, an seiner eigenen Existenz nicht zweifeln kann.[1] Nach seiner Ansicht soll also nur das gewiß sein, was man nicht mehr bezweifeln kann, was unmittelbar wahr und gewiß und klar ist. Dieses Criterium führt ihn aber nicht so weit; denn bezweifeln kann er nicht die Existenz der Sinnenwelt, der mathematischen und allgemeinen Wahrheiten und Grundsätze, wie schon bewiesen wurde.

Ist die Existenz dem Descartes das Letzte, was bewiesen werden soll, so muß er immerhin, selbst wenn er zweifelt, auf speculative Weise davon wissen und sich der allgemeinen Wahrheiten bedienen; oder er muß gleichfalls als Princip aufstellen: Cogito Dei et mundi existentiam seu Deum et mundum, ergo existunt. Hier muß ihn das Denken eben so über sich hinaus auf das Reale führen, wie in dem Satze: Cogito, ergo sum; denn die Selbstexistenz ist zwar nicht für das Empirische, aber doch für das Speculative, um das es sich allein handeln kann, eben so ein Fremdes, als die fremde Existenz. Die Einheit, welche der Denkende mit sich als Existirendem hat, ist eine durchaus andere, als eine speculative. Das genannte Princip hat daher nur dann einen Sinn, wenn damit ausgedrückt sein will, daß man darum an der Selbstexistenz nicht zweifeln kann, weil sie dem Denken ganz immanent und davon gar nicht verschieden, oder daß das Denken das Wesenhafte der Existenz, diese nur ihre Erscheinung sei.

Man kann aber sagen, er habe es mit seinem Zweifel nicht so strenge genommen, sondern nur eine Stufenordnung in dem Zweifel

---

[1] Ib. n. 7. Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum; nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse; repugnat enim, ut putemus, id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cogitatio: Ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.

feststellen wollen, so daß ihm die Sinnenwelt weniger, als er sich selbst gewiß war. Darauf scheint er selbst hinzuweisen, indem er sagt, daß, wenn die Erde wegen der Anschauung und Berührung als gewiß erscheint, man um so mehr die Existenz des eigenen Geistes annehmen müsse.[1] Betrachten wir jedoch seine Gründe näher, so will er keine Steigerung, sondern eine Einheit des Urtheilenden mit dem Objecte. Dieses ist aber bei dem Geiste nur dann der Fall, wenn er nur sich selbst Object und nichts außer dem Denken ist; denn die Erde kann nur darum als zweifelhaft gesetzt sein, weil das Denken nicht mit dem Objecte identisch ist. In der That aber steht es damit, wie mit dem Geiste, in Verbindung, ohne aber darum mit ihnen identisch zu sein. Descartes nimmt daher, wenn auch nicht ausdrücklich, die Identität des Denkens mit dem Gedachten, nicht aber eine Einheit an, weil nur unter dieser Voraussetzung sein Princip denkbar ist. Nimmt er aber eine unmittelbare und empirische Gewißheit, keine speculative, an, so muß er auch, abgesehen von dem Mangel an Philosophie, dieselbe empirische Gewißheit bei der Sinnenwelt gelten lassen.

Daß der Descartische Satz: Cogito, ergo sum, kein philosophisches Princip, sondern eine von einem Principe abgeleitete Wahrheit, so wie an sich nur eine empirische Wahrheit sei, läßt sich aus Descartes selbst unschwer darthun. Er selbst stellt zwei Criterien für die Principien auf; das erste, daß sie so klar und deutlich seien, daß der Geist bei genauerer Betrachtung an ihrer Wahrheit gar nicht zu zweifeln vermöge; das zweite, daß die Erkenntniß aller andern Objecte davon abhange.[2] In Bezug auf die Klarheit und Deutlichkeit ver-

---

[1] Ibidem, n. 11. Ubi si terram judico existere, ex eo quod illam tangam vel videam, certe ex hoc ipso adhuc magis mihi judicandum est, mentem meam existere; fieri enim forsan potest, ut judicem, me terram tangere, quamvis terra nulla existat; non autem, ut id judicem et mea mens, quae id judicat, nihil sit; atque ita de ceteris.

[2] In epist. ad princ. phil. interpretem gallicum. Inchoandum est ab investigatione primarum istarum causarum, quae principia vocantur; atque horum principiorum duo esse requisita; primo, ut tam clara sint et evidentia, ut mens humana, dum ea attente considerat, de illorum veritate dubitare non possit; secundo, ut aliarum rerum cognitio ab iis ita dependeat, ut cognosci quidem illa possint non cognitis istis, sed istae non vicissim absque illis.

Principia valde clara esse, facile probo — ex modo, quo illa inveni; rejiciendo scilicet ea omnia, in quibus minima dubitandi occassio occurrere

weist er auf seine empirische Methode, welche ihn zu seinem Principe führte, ohne aber einen andern Grund anzugeben, als den, daß der Geist an seiner Existenz, wenn er zweifelt, nicht zweifeln könne. Dieses ist aber eine unerwiesene Behauptung und nur in Bezug auf die empirische Gewißheit wahr. Soll sie jedoch einen speculativen Werth haben, so führt sie auf die Identität des Denkens mit dem Gedachten; aber gerade von dieser ist der Satz: Cogito, ergo sum, abhängig. Daher fällt auch der zweite Grund schon hinweg, daß alle anderen Erkenntnisse davon abhängig seien, denn er selbst ist bereits abhängig. Selbst nach Descartes bedingt ihn erst die Wahrheit, daß der Zweifelnde, während er zweifelt, an seiner Existenz nicht zu zweifeln vermöge. Zweifeln setzt er identisch mit Denken, was unrichtig ist.

Daher hängt offenbar der bekannte Grundsatz von einem anderen, dem Nichtzweifelnkönnen an der eigenen Realität, ab, und wir finden darum geradezu das Princip der Klarheit von diesem Principe, das nur als ein Beispiel von diesem anderen zweifellosen Erkennen erscheint, getrennt. Das Princip der Klarheit ist nämlich kein anderes, als das des unbezweifelbaren Erkennens; aber gerade wegen seiner Unbestimmtheit, Inhaltlosigkeit kein Princip. Diese Klarheit ist nur eine empirische, von keinem Grunde unterstützte. Somit wäre bewiesen, daß Descartes selbst ein anderes Princip, das aber eben so wenig ein Princip ist, aufstellte.[1]

Der Grund, welchen er noch zum Beweise seines Principes anführt, bestätigt dieses noch mehr. Dieser Grund aber lautet: Alle Menschen haben zu keiner Zeit an diesem Principe gezweifelt; nur sein abgeleitetes Princip hinsichtlich der Existenz Gottes bezweifelte

---

mihi poterat. Nam certum est, ea quae hoc pacto rejici non potuerunt, cum attente considerarentur, omnium eorum, quae mens humana novisse potest, evidentissima et clarissima esse. Sic considerando eum, qui dubitare studet de omnibus, non posse tamen dubitare, quin ipsemet existat, dum dubitat.

[1] De methodo p. 21. Post haec inquisivi, quidnam in genere requiratur, ut aliqua enunciatio tanquam vera et certa cognoscatur; cum enim jam unam invenissem, quam talem esse cognoscebam, putavi me posse etiam inde percipere, in qua re ista certitudo consistat. Et quia notabam, nihil plane contineri in his verbis: Ego cogito, ergo sum, *quod me certum redderet eorum* veritatis, nisi quod manifestissime viderem, fieri non posse, ut quis cogitet, nisi existat, credidi, me *pro regula generali* sumere posse, omne id, quod valde dilucide et distincte concipiebam, verum esse.

man.[1] Aber Descartes täuscht sich hierin selbst; denn soferne etwas von Allen angenommen und nicht speculativ gewußt und erkannt wird, kann es kein Prinzip sein. Angenommen, Jedermann habe an seiner Existenz nicht gezweifelt, so folgt daraus noch keineswegs der Satz: daß der Denkende nur als solcher, oder so lange, oder indem er denke, existire. Vielmehr hält sich Jedermann für existent, selbst wenn er nicht denkt, und der Satz, daß nur im Denken das Wesen des Geistes liege, erweist sich selbst für die Empirie als ein irriger. Es kommt aber gerade auf den Sinn der Existenz an, und es ist Thatsache, daß man dem Geiste jede reale und empirische Existenz, wie sie der gemeine Mann annimmt, abspricht. Daher ist Descartes mit sich selbst im Widerspruche, wenn er glaubt, der Materialist habe nur an dem immaterialen Gott, aber nicht an dem Geiste, den er doch gleichfalls für immaterial hält, gezweifelt. Wer an Gottes Existenz zweifelt, der muß auch an seiner eigenen zweifeln und umgekehrt.

Das Descartische Princip: Cogito, ergo sum, ist daher weder ein Princip, noch überhaupt von speculativem Werthe; ja, wie noch bewiesen wird, durchaus irrig.

§. 7.

Wir haben noch die Dialektik, welche sich in diesem Principe ausspricht, des Näheren zu betrachten, wobei es nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist seiner Lehre ankommt.

Da Descartes offenbar, wenigstens dem Wortlaute nach, mit dem Zweifel an der Realität der Außenwelt begann, so fragt es sich um den Grund dieser Methode. Es wird angenommen und zugestanden, Descartes habe nicht gezweifelt, um zu zweifeln, sondern er habe gezweifelt, um zur Wahrheit zu gelangen;[2] aber hier fragen wir,

---

[1] In epist. ut supra. Altera ratio, quae principiorum evidentiam probat, haec est: illa omni tempore cognita, quin imo pro veris et indubitatis a cunctis hominibus habita fuisse, sola Dei existentia excepta, quam aliqui in dubium evocarunt, quia sensuum perceptionibus nimium tribuebant et Deus nec videri nec tangi potest. Verum etiamsi omnes illae veritates, quas pro principiis meis habeo, semper et ab omnibus cognitae fuerint, tamen nemo, quod sciam, hactenus fuit, qui pro philosophiae principiis eas habuerint.

[2] Spinoza in princ. phil. Cartes. I. prolog. Omnia in dubium revocare aggreditur (Cartesius), non quidem ut Scepticus, qui sibi nullum alium

ob je der Zweifel zur Wahrheit verhelfen könne. Man sollte zeigen, wie man durch den Zweifel überhaupt zu einer Wahrheit gelange; denn Descartes stellte uns eine leere und unbewiesene Behauptung auf, daß der Denkende nicht mehr an seiner Existenz zu zweifeln vermöge. Es ist im Gegentheile gewiß, daß man zweifelt, ob die Existenz eine ideale oder eine empirische sei; es ist gewiß, daß man nur an dem Zweifel selbst nicht mehr zweifeln könne; da sich nur hier der Zweifel aufhebt, so muß man an der Selbstexistenz zweifeln können. Wenn es ferner gewiß ist, daß nur durch selbstständige Prüfung und Denkthätigkeit die Wahrheit errungen werden kann, so muß es gewiß sein, daß der Zweifel nicht zur Wahrheit führt.

Betrachten wir ferner den Geist des Descartischen Zweifels, so nähert er sich der modernen negativen Dialektik; denn der antike Skepticismus führt Gründe dafür und dagegen an, ohne es zur Gewißheit zu bringen, während Descartes zur Gewißheit gelangt. Dieser Zweifel trägt daher das Wesen der Negation an sich und zwar der blinden, weil unerwiesenen, indem Descartes zu seinem Principe nicht durch gegründetes und folgerichtiges Zweifeln, sondern durch eine blinde Annahme gelangte. Ganz unrichtig ist es daher, wenn Pabst sagt:[1] „Um aber über das Wesen des Cartesianischen sogenannten Zweifels und seine gänzliche Verschiedenheit vom eigentlichen giftigen Skepticismus auf kurzem Wege in's Klare zu kommen, dürfen wir nur in's Auge fassen, daß und wie die Negation des Cartesius in ihr selbst sogleich zur Affirmation wird, und als solche sich eben als Ausgangspunkt der Speculation construirt. Der Satz: „De nulla re possumus absolute esse certi, quamdiu nescimus nos existere," heißt doch wohl nichts Anderes als: De nulla re possumus absolute esse non certi (incerti), — quum scimus nos existere," — und wo ist da eine Spur von Zweifel?" Allerdings ist kein Zweifel, wohl aber die Negation vorhanden. Dabei ist es gleichgiltig, ob die Negation bei dem ersten oder zweiten Satze steht; immerhin manifestirt sich darin die negative Dialektik, deren Ausdruck der Spinozaische Satz ist: Omnis definitio est negatio.

---

praefigit finem, quam dubitare, sed ut animum ab omnibus praejudiciis liberaret, quo tandem firma atque inconcussa scientiarum fundamenta, quae hoc modo ipsum, si quae essent, effugere non possent, inveniret.

[1] Janusköpfe, S. 6.

Indem Descartes erst in der Selbstgewißheit eine Bürgschaft für die richtige Erkenntniß gewinnt, kann die vorgängige Erkenntniß nur ungewiß sein und ihn daher nicht zur Selbstgewißheit führen. Aber da offenbar von dieser Erkenntniß das Princip abhängt, so kann sie nicht ungewiß sein, sondern muß vielmehr das Princip für die Selbstgewißheit enthalten. Der Sinn eines Principes ist nicht der, daß es die erste oder historisch vorgängige Wahrheit enthält; denn es ist bekannt, daß der Geist erst später dazu gelangt. Auch ist dessen Sinn nicht der, daß die frühere Wahrheit nur ungewiß ist, sondern der, daß es den Grund enthält, warum die frühere und spätere Wahrheit als solche anzusehen sei. Nun ist es aber gewiß, daß der Mensch sich nicht der Außenwelt vorsetzt, sondern an ihr erst zum Bewußtsein gelangt, daß er vermöge des Zusammenhanges der Welt aus der Außenwelt sich und aus sich die Außenwelt speculativ erfaßt. Indem aber Descartes diesen Zusammenhang aufhebt, kann er nicht die Selbstexistenz beweisen, sondern nur aufheben, so daß ihm nur mehr die Thatsache des Zweifelns übrig bleibt. Die Negation führt nie zur Position. Daher bleibt ihm denn auch für die Realität und Wesenheit des Denkgeistes nur mehr das Denken übrig. [1]

Daraus ergibt sich von selbst die Stellung der Descartischen Speculation zum Objecte. Nichts kann gewußt werden, was dem Denken emanent und heterogen ist, sondern alle Objecte, der Geist, wie die Natur und Gott, fallen mit ihm zusammen und sind damit identisch. Dieses ist eine consequente Abfolgerung von seiner Dialektik; denn er kann die ganze Außenwelt nur darum für sein Denken aufheben, und die Selbstexistenz des Geistes nur darum behaupten, [2] weil der Geist mit dem Denken identisch und nichts als Denken ist. Soll daher etwas Anderes erkannt werden, so muß es gleichfalls damit identisch sein, oder es muß vollkommen, selbst für das Wissen negirt werden. Dieses ist aber unmöglich, weil die Negation einer Sache die Erkenntniß derselben voraussetzt. Daher hätte Descartes die Thatsache erforschen sollen, wie der Geist sich und Anderes zu denken ver-

---

[1] Princip. phil. p. I. n. 75. — imprimis advertemus nos existere, quatenus sumus naturae cogitantis.

[2] Ibidem, n. 7. — supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse.

möge, oder er hätte mit dem Erkenntnißprocesse, mit der Natur des Erkennens, beginnen sollen, und nur so wäre er zu einem sicheren Principe gekommen.

2. Entwicklung der Descartischen Lehre.

§. 8.

Im Allgemeinen ist das Princip der Cartesischen Philosophie gewonnen; im Besonderen entfaltet es sich nach den in diesem Principe angedeuteten Richtungen, nämlich nach der Außenwelt, Gott und Geist, nach den Elementen des Principes, Denken und Sein, und nach der Einheit Beider.

Zwischen dem Geiste und der Außenwelt setzt Descartes das Verhältniß der Negation an. Da aber das Wissen der Mittelpunkt für die Betrachtung sowohl des Geistes als der Außenwelt ist, so bleibt die Existenz dem Wissen etwas Aeußeres und nur ihr Bild reflectirt sich in ihm. Da nun aber Descartes die Existenz der Außenwelt aufhob, so mußte er auch die des Geistes negiren, und es wird gerade so und in demselben Sinne die Geistesexistenz geläugnet werden müssen, in welchem die Existenz der Außenwelt geläugnet wird. Diese Abfolgerung liegt indirect in dem Principe des Descartes und die Folgezeit hat sie nur herausgebildet, indem sie keine andere, denn eine ideale Wirklichkeit anerkannte. Descartes selbst ging nicht dem Buchstaben nach bis zu dieser Consequenz fort, sondern blieb immer noch bei dem mehr Empirischen stehen.

Hinsichtlich des Geistes jedoch finden wir, daß Descartes wirklich bis zur Läugnung der realen Wirklichkeit fortging. Den Geist nennt er nicht nur eine denkende Sache zum Unterschiede der Natur, der ausgedehnten Sache, sondern selbst Gedanken, indem er erklärt: [1] „das sich selbst als existirend Denkende sei nicht der Leib, sondern die Seele, d. h. der Gedanke, und er habe die Existenz dieses Gedankens als das erste Princip aufgestellt." Offenbar spricht er damit dasselbe aus, was die folgende Entwicklung dadurch, daß sie außer der Idee

[1] In epistola ut supra. — Sic considerando eum, qui dubitare studet de omnibus, non posse tamen dubitare, quin ipsemet existat, dum dubitat; atque illud, quod ita ratiocinatur et dubitare non potest de se ipso, licet de reliquis omnibus dubitet, non id esse, quod corpus nostrum dicimus, sed quod *animam seu cogitationem nostram* vocamus; *existentiam hujus cogitationis assumpsi* pro primo principio.

und dem Gedanken oder Begriffe keine weitere Existenz ansetzte, ausdrückte. Wer hat sonst von der Existenz eines Gedankens gehört? Descartes zwar unterscheidet das Objective und Reflexive noch nicht so sehr als die Folgezeit, und gelangt daher auch nicht selbstbewußt zur Identification; aber gerade darum, weil ihm dieser Unterschied nicht klar geworden, konnte er den Keim zur Identification des Realen und Idealen legen. Aus dieser Identification erklärt sich und leitet sich ab die Absorption des Realen durch das Ideale oder durch das Denken. Daher ist ihm die Seele nichts als der Gedanke.

Es sind drei Elemente, nämlich das Denken, das Gedachte und ihre Einheit, welche zu keiner organischen Verbindung gelangten. Dieses offenbart sich in dem, was Descartes unter dem Denken versteht. Gewöhnlich bedeutet es mehr als das Bewußtsein einer Sache oder das primitive Wissen, nämlich die Vermittlung dieses primitiven Wissens. Descartes dagegen identificirt beides mit einander, indem er unter dem Denken Alles, wovon wir ein Bewußtsein haben, versteht.[1] Das Denken ist aber nicht identisch (idem) mit dem Gedachten, sondern das Wissen, nicht das Denken ist damit gemeint. Wie aber hier Descartes beides in einander übergehen läßt, so versteht er auf der andern Seite unter dem Denken nicht das einfache Bewußtsein einer Sache, sondern das empirisch reflexive Wissen, das Erkennen des Erkennens. Denn nach ihm kann sich ein Mensch, der das Bewußtsein von dem Gehen hat, täuschen, obwohl er dessen wahrhaft gewiß ist, sondern er muß ein Bewußtsein von diesem Bewußtsein haben.

Wie also dort Denken und Sein identificirt werden, so werden sie hier getrennt, und der Geist, welcher dem unmittelbaren Wissen keine Gewißheit zuschreibt, gelangt nie zu einer Gewißheit. Denn die Reflexion stützt sich z. B. auf das Bewußtsein, daß ich sehe; wenn

---

[1] Princ. phil. p. I. c. q. Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire *idem est hic quod cogitare.* Nam si dicam: ego video, vel ego ambulo, ergo sum, et hoc intelligo de visione aut ambulatione, quae corpore peragitur, conclusio non est absolute certa; quia, ut saepe fit in somnis, possum putare me videre vel ambulare, quamvis oculos non aperiam et loco non movear atque etiam forte, quamvis nullum habeam corpus, sed si intelligam de ipso sensu sive conscientia videndi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit, sive cogitat se videre aut ambulare, est plane certa.

nun dieses Bewußtsein zweifelhaft ist, so kann es durch das Wissen dieses Bewußtseins niemals gewiß werden. Der gesunde Menschenverstand ist sich seiner Existenz bewußt und gewiß, ohne dieses Bewußtsein im gesteigerten Grade zu besitzen. Er unterscheidet dieses Bewußtsein sehr genau von dem Traumzustande. Dagegen ist nach Descartes alle unmittelbare Erkenntniß ein bloßes Meinen, es muß noch ausdrücklich das Bewußtsein von dem Denken, zunächst die Beziehung der Handlung auf den Geist, vorkommen, um gewiß zu werden.

Der Geist verbindet bereits mit dem Worte: Ich bin, ich existire, den vollen Gehalt, wie mit jeder unmittelbaren Erkenntniß, z. B. Gott, Natur, Welt. Das Denken dagegen vermittelt diese erste Erkenntniß und steigert die Gewißheit, während nach Descartes erst im Wissen von diesem Wissen die Gewißheit gegeben ist. Daher fügt er hinzu: Ich denke, also existire ich. Somit haben wir hier Trennung und Vermengung, Dualismus und Monismus, die zwei Formen der negativen Dialektik.

§. 9.

Es hängen die Glieder des Principes, Denken und Sein, auf keine Weise zusammen; es wiederholt sich nur hier die Negation der Außenwelt. Seinen Grundsatz trägt Descartes aber in Schlußform vor, wiewohl er kein Schluß sein soll. Zunächst ist es klar, daß man kein Princip in dieser Art darlegen kann; es bleibt nur das Resultat der Deduction, hier der Begriff der Existenz des Geistes, übrig und die Deduction selbst, oder das Denken, fällt hinweg. Weil aber, wie bewiesen, der Satz: Ich bin oder ich existire, keine Gewißheit gewährt, wenn nicht die Beziehung des Wissens auf den Geist vollzogen wird, so mußte der Satz: Ich denke, noch hinzugefügt werden.

Wenn dieses die speculative Auffassung der zwei Glieder nach Descartes' eigener Anschauung, abgesehen von seiner genetischen Entwicklung, ist, so fragt es sich aber um den Sinn des Abfolgerungswortes, des ergo. Spinoza sagt, hier sei kein Schluß vorhanden, weil der ausgelassene Obersatz klarer als das Princip sein müßte, und daher nur ein einfacher Satz und zwar der: Ego sum cogitans.[1] Das

---

[1] Spinozae princ. phil. Cartes. S. 3. Hic apprime notandum, hanc rationem, dubito, cogito, ergo sum, non esse syllogismum, in quo major propositio est omissa. Nam si syllogismus esset, praemissae clariores et notiores deberent esse, quam ipsa conclusio, ergo sum, adeoque, ego sum,

Letztere, daß die zwei Sätze nur Einen Sinn und Einen Satz bilden, läßt sich, wie gezeigt, aus Descartes' Anschauung selbst nachweisen. Es sollte aber alsdann die Entwicklung die umgekehrte sein: Existo seu sum et cogito, ergo sine dubio existo. Im anderen Falle ist der Sinn der: Ich denke und das Denken ist mein Wesen. Aber gegen beide Auffassungsweisen, die in der That erst Abfolgerungen sind, ist der Satz selbst.

Descartes selbst aber erklärt, sein Grundsatz enthalte keinen Schluß aus einem klareren Obersatze, sondern sei nur eine einfache Wahrheit; denn der Obersatz wäre: Alles, was denkt, ist. Indessen erklärt er selbst die Kenntniß: daß wir denkende Wesen seien, für eine einfache, unerschlossene Thatsache.[1] Aber er sieht nicht ein, daß er durch diese Behauptung, welche mit der des Spinoza zusammenfällt, seinen Satz: Ich denke, also bin ich, aufhebt, und daß beide durchaus nicht identisch sind.

Wenn Descartes behauptet, er wollte keinen Schluß machen, so ist zu unterscheiden zwischen dem Schlusse unserer Logik und zwischen dem natürlichen Schlusse, wovon unsere Logik nichts weiß. Er hat Recht, daß sein Princip nicht von einem Obersatze: Alles, was denkt, ist, stammen könne; aber er hätte auch darthun sollen, daß die Logik selbst keineswegs wissenschaftlich und ausgebildet ist. Wie sie besteht, widerspricht sie der Sprache und der natürlichen Entwicklung. Es weist daher das Abfolgerungswort auf einen Schluß hin, dessen Princip: Cogito, ist. Daher ist dieser Satz: Cogito, ergo sum, nicht mit der einfachen Thatsache: daß wir denkende Wesen seien, identisch; sondern er besagt, daß das Denken als Act ein Princip, welches

---

non esset primum omnis cognitionis fundamentum, praeterquam quod non esset certa conclusio: nam ejus veritas dependeret ab universalibus praemissis, quas dudum in dubium auctor (Cartesius) revocaverat. Ideoque: cogito ergo sum, unica est propositio, quae huic: ego sum cogitans, aequivalet.

[1] Resp. ad sec. object. p. 74. Cum advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notitia est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive existit, atqui profecto ipsum potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet nisi existat. Ea enim est natura nostrae mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet.

denkt, voraussetzt, daß dieses Princip die Ursache von dem Denken und daher existent sein muß. Descartes zergliedert aber seine Thatsache nicht genau, und bleibt daher bei dem empirischen Satze: Ich denke, stehen.

Daher kommt es denn, daß Descartes auf der einen Seite den Mittelsatz für den Schluß ganz genau anführt, daß aber dieser Mittelsatz selbst ganz empirischer Natur ist.[1] Er lautet: Das Denkende existirt nothwendig, wann es denkt, oder das Denkende kann nicht ohne Widerspruch nicht denkend gedacht werden u. s. w. Der Sinn von seinem Grundprincipe nebst der Abfolgerung ist also der: Das Denken ist Thatsache und eine Erscheinung; diese erfordert eine Wurzel und ein Princip oder eine Substanz, und daher folgt, daß mit dem Denken, mag es sich auf Gott oder auf sich selbst beziehen, zugleich die Existenz der denkenden Substanz mitgesetzt ist. Letzteres wäre die richtige Folgerung gewesen, die er aber nicht zog; dadurch hätte er die vermeintliche apriore Gewißheit des eigenen Selbstes vermieden.

Descartes überschritt also mit seinem Principe: Ich denke, nicht die subjectiven Schranken, und faßte seinen Satz nicht allgemein in der Art, daß alles, was denkt oder handelt, existirt, obwohl er in einem Falle (pr.-ph. p. I. n. 11) darauf hinweist. Offenbar ist aber dieser Satz kein Princip, sondern eine Thatsache, die, weil selbst erklärungsbedürftig, kein Princip sein kann. Daß aus dem Denken und der Substanz die Synthese von denkendem Wesen sich bilde, versteht sich von selbst; aber auch dieses, daß dieser Satz nicht der Sinn des Grundsatzes und selbst kein Grundsatz ist.

Der zweifache Sinn, welchen Descartes seinem Satze gibt, läßt auf die mangelhafte Speculation schließen, und diese manifestirt sich

---

[1] Princip. ph. p. I. n. 7. — repugnat, ut putemus, id quod cogitat eo ipso tempore, quo cogitat, non existere.

— n. 10. Ubi dixi, hanc propositionem, ego cogito, ergo sum, esse omnium primam et certissimam, — non ideo negavi, quin ante ipsam scire oporteat, quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo, item quod fieri non possit, ut id, quod cogitet, non existat.

— n. 11. Lumine naturali est notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates, atque ideo ubicumque aliquas deprehendismus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri.

— n. 49. Is, qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat.

Vgl. über den Schluß des Verfassers Werk: Grundriß zum Systeme der christl. Ph. II. Aufl. S. 110 ff.

vorzüglich darin, daß die primitive Erkenntniß (existo) aufgehoben und alles in das Denken (cogito) aufgelöst wird. Auf dem Descartischen Standpunkte erhält diese Dialectik noch eine psychologische Färbung in der Art, daß über den subjectiven Geist nichts hinausgreift. Geulinx hat diese pseudosubjective Seite der Descartischen Lehre weiter ausgeführt. Weil nämlich das denkende Subject und das gedachte Object nach Descartes zusammenfallen müssen, so kann man nie über die subjective Grenze hinüber und nie schließen: daß aus der Thätigkeit eines Wesens seine Existenz folge; dieses ist und kann Täuschung sein, wie es eine Täuschung ist, gewiß behaupten zu wollen: Ich wandle, also bin ich. Auch kann man nicht sagen: Dieses existirt, also denkt es, sondern: es existirt nur Eines, der Gedanke, welcher sich selbst zum Objecte hat. So errichtet Descartes zwischen der Außenwelt und sich zahllose Barrikaden, welche der Geist nie erstürmen kann, ohne seine eigene Realität einzubüßen. Denn zuerst muß der Geist wissen, daß er denkt; sodann muß dieses Selbstbewußtsein sich auf das Sehen oder Hören beziehen. Aber hört und sieht er wirklich etwas, so kann er sich täuschen und er muß sich täuschen, weil er nicht zugleich sehen und das Bewußtsein von dem Sehen, als einem ungeistigen Acte, vereinigen kann. Könnte er auch beides vereinigen, so wäre doch zweifelhaft, ob aus der Thätigkeit eines Andern zugleich auf dessen Existenz geschlossen werden könnte.

Wenn Gassendi sagte, auch der Satz: Ambulo, ergo sum, sei giltig, und wenn Descartes dagegen erklärt: Nec licet inferre ex. gr.: ego ambulo, ergo sum, nisi quatenus ambulandi conscientia cogitatio est, de qua sola haec illatio est certa, non de motu corporis, qui aliquando nullus est in somnis, cum tamen etiam mihi videor ambulare, adeo ut ex hoc, quod putem me ambulure, optime inferam existentiam mentis, quae hoc putat, non autem corporis, quod ambulat, — so übersieht Descartes, daß Niemand: Ich wandle, sagen kann, ohne Bewußtsein davon zu haben, und daß Jeder das Traumleben von dem wachen Zustande unterscheidet. Selbst L. Feuerbach muß die Unbestreitbarkeit der Einwendung des Gassendi zugestehen, wenn man darunter eine sinnliche Existenz versteht, und damit hat er Recht,[1] aber Unrecht, wenn er eine doppelte Existenz unterscheidet und

[1] Denn das Wandeln kommt in der That zunächst dem Leibe zu, aber mittelbar auch dem Geiste, welcher sich mit dem Leibe vereinigt weiß. Die sinnliche

behauptet:[1] „Wenn Cartesius freilich, wie sich Gassendi vorstellt, weiter nichts zu beweisen gehabt hätte, als seine Existenz, die Existenz dieses einzelnen empirischen Subjectes, nicht aber die Existenz des Geistes, keine andere Existenz, als eine sinnliche, empirische, die Existenz der Erscheinung, aber nicht eine reelle, unbezweifelbar gewisse, die nur eine solche sein kann, welche mit dem selbst unbezweifelbar Gewissen, dem vom Geiste Unabsonderlichen, dem ihm Eigensten, dem Denken eins ist; so hätte Gassendi recht. Gassendi und alle, welche denselben oder ähnliche Einwürfe Cartesius machten oder noch machen, hätten jedoch bedenken sollen, daß schon innerhalb des Standpunkts der Sinnlichkeit ein großer Unterschied zwischen Sein und Sein ist."

§. 10.

Nach dieser Dialektik, welche das Grundwissen in dem reflexiven aufhebt, läßt sich leicht bestimmen, welche Behandlung die realen Objecte, Geist, Natur, Gott, erfahren mußten. Wir müssen dieses nebst der daran sich schließenden Dialektik noch näher betrachten.

Den Geist bestimmt Descartes als res cogitans, die Natur als res extensa. Den Sinn von der denkenden Substanz, wie er den Geist nennt, bezeichnet er deutlich damit, daß er ihn schlechthin Gedanken nennt, sowie durch den Zusatz, daß der Denker existirt, wann oder soferne er denkt. Das Denken, dieser Act, ist daher das Wesen und die Existenz die Erscheinung, und so verkehrt sich gerade der gewöhnliche Begriff, wonach das Wesen nach den zwei Categorien des Substantiven und Phänomenischen zerlegt wird und wonach der Act nicht das Substantive, sondern das Erscheinende des Seienden ist. Daß hiemit die Realität des Geistes aufgehoben ist, versteht sich von selbst; und wenn dieses der Sinn von der res cogitans ist, so kann der Sinn von der res extensa kein anderer sein. Die Ausdehnung ist eine Erscheinung einer Sache, wir nennen sie Raum. Ist der Raum das Wesen der Natur, so ist sie nichts weiter als eine Raumgröße, und somit ebenso in das geometrische Denken, wie der Geist in das logische, aufgehoben.

Descartes bleibt daher mit seinen Bestimmungen ganz nur im Denken stehen; indem er die zwei Seiten der Erkenntniß, die Innen-

---

und geistige Existenz der neuen Philosophie hat aber nicht diesen Sinn, sondern kann eben so sehr von dem Geiste allein gebraucht werden.

[1] Geschichte der neuern Philosophie, S. 234.

richtung und Außenrichtung, verobjectivirt, entsteht ihm die denkende und die ausgedehnte Substanz. Beide sind nur Attribute des denkenden Geistes oder einer und derselben Substanz, je nachdem sie nach Innen oder nach Außen gerichtet ist und nach beiden Beziehungen betrachtet wird. Man darf sich nicht wundern, wenn Spinoza Geist und Natur nur als Erscheinungen einer einzigen Substanz, die er Gott nannte, ansah.

Hinsichtlich der Natur und des Geistes kam Descartes nicht über die Reflexion hinaus und dieses hätte folgerichtig auch hinsichtlich des absoluten Wesens geschehen sollen, wenn er nicht theilweise einen anderen Weg eingeschlagen hätte. Anfänglich bezweifelte er Gottes Existenz [1] und sagte, [2] Gott selbst, so mächtig er sei, könne doch nicht bewirken, daß er nichts sei, wenn er sich denke. Da er nun an Gott nur darum zweifeln kann, weil er nicht der Geist ist, so kann er nur sich allein oder das Andere, nur als mit dem Geiste identisch, für zweifellos wahr halten; aber dadurch hebt er Gottes Realität ebenso, wie die des Geistes und der Natur, auf.

Aber hier flicht er den ontologischen Beweis in der Art und Weise, wie ihn Anselm und das Mittelalter führte, mit geringer Abweichung ein; er findet in seinem Geiste die Idee des höchsten oder absoluten Wesens, und dieses kann er nicht nicht denken. Dem Wesen nach müssen wir diese Beweisführung für ganz wahr und bindend halten, aber auch hinzusetzen, daß sie der übrigen Dialektik Descartes' ganz fremd sei.

Dazu kommt noch, daß der ganze Zusammenhang gegen diese Beweisführung ist. Descartes erkennt nämlich nichts Außergeistiges, weder Gott noch die Natur, noch einen fremden Geist. Daß der Geist sich selbst erkennt, nimmt er an; nun mußte er doch ein Princip haben, um die Außenwelt zu erkennen, wollte er sie nicht ganz läugnen. Dieses ist nun Gott, und so vermehrte er nur die Schwierigkeiten. Es fragt sich nämlich, wie er zu Gottes Erkenntniß gelange, da er doch auch von dem Geiste so verschieden ist, wie die Natur; sodann, wie Gott ein Princip sein könne, und wie sich dieses mit dem ersten reimen lasse;

[1] Princip. ph. p. I. n. 7.

[2] Medit. II. Nunquam efficiet — Deus —, ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo, adeo ut omnibus satis superque pensatis denique statuendum sit hoc pronunciatum: Ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum. Cfr. medit. III. p. 16.

drittens wie der Geist, der an sich die Natur gar nicht erkenne, durch Gott von ihrer Gewißheit versichert zu werden vermöge.

Descartes beweist uns nicht, wie er zur Erkenntniß Gottes gelange, sondern er nennt die Idee Gottes so angeboren, wie die des eigenen Ich. Damit meint er nur dieses, daß Gott und das Ich nicht erst aus früheren Ideen sich bilden, sondern ursprünglich gesetzt seien. Dabei übersieht er aber, daß Gott und der Geist nach seinen Principien nur, wenn sie vollkommen identisch sind, sich zusammenfinden können. Es widerspricht also die Behauptung, daß die Idee Gottes sich im Geiste finde, dem Geiste seiner Speculation, oder sie muß ganz nach dem neuesten Pantheismus gedeutet werden.

Dabei kommt aber noch in Betracht, wie der Geist jetzt, nachdem er sich gefunden, an Gottes Existenz nicht mehr zweifeln könne; denn der Geist kann sich nicht finden und seiner gar nicht bewußt werden, ohne sich von Gott zu gleicher Zeit zu unterscheiden. Die pute Existenz ohne eine nähere Bestimmung ist keine wahre und vollendete Erkenntniß.

Die andere Frage, wie Gott ein Erkenntnißprincip für den Geist sein könne, läßt sich nur dann beantworten, wenn man annimmt, daß Gott dem Geiste immanent, von ihm gar nicht verschieden sei. Aber in diesem Falle entsteht kein zweites Princip. Ein Princip gibt nämlich die Norm an, wornach etwas beurtheilt werden soll, und ist Urbild und Vorbild für das Denken. Soll nun Gott ein solches Urbild sein, so wäre es nur möglich, wenn anfänglich die Existenz der ganzen Realwelt anerkannt wäre, weil in diesem Falle die Creatur nach dem Schöpfer gestaltet werden mußte. Aber von einem solchen realen Vorbilde ist bei Descartes nicht die Rede, sondern von einem solchen, wodurch wir erst die Natur als unbezweifelbar wahr anerkennen.

Descartes selbst aber verfällt einem ebenso falschen Objectivismus wie Subjectivismus, wenn er behauptet, vor der Erkenntniß Gottes könne man nichts gewiß wissen. Denn wenn die Idee Gottes eine ursprüngliche ist, so kann sie der Idee des eigenen Geistes weder nachfolgen, noch vorangehen. Aber wer sollte denn zur Idee Gottes gelangen können, ohne daß dieses Streben selbst von ihm ausginge? und wie könnte ein Streben vorhanden sein, wo das Erstrebte selbst ein Ursprüngliches ist? Descartes behauptet aber, er schließe von dieser Behauptung das Princip aus, weil dieses selbst von den

Dialektikern keine Erkenntniß genannt zu werden pflege.[1] Aber mit Unrecht; denn das Princip heißt nur soweit keine Erkenntniß, als es als solches oder als Urbild in Betracht kommt. Dagegen ist aber weiter zu sagen, daß der Satz: Cogito, ergo sum, selbst kein Urbild, wornach etwas beurtheilt werden soll, sondern eine unspeculative, ganz empirische Wahrheit sei. Vergewissert uns also die Erkenntniß Gottes erst, so gelangen wir nie zur Gewißheit, weil alles frühere Streben nur auf dem Zweifel basirt ist, oder Gott selbst ist es, welcher in uns denkt und erkennt.

Wir sehen nämlich, um die dritte Frage zu beantworten, sehr leicht ein, daß wir durch kein fremdes Wesen zur Erkenntniß der Außenwelt gelangen können, und daß wir selbst durch unser eigenes Streben diese erkennen müssen. Sonach wäre Gott nur der Denkgeist in allen Geistern und die Form, welche sich selbst in die Besonderung einführte, oder wie die Categorie, wornach geforscht wird, so auch der forschende Geist selbst. Damit ist aber Gott ebenso nach seiner Realität aufgehoben, wie der Geist und die Natur.

Wir sehen daher in der Descartischen Philosophie die Anfänge der negativen Dialektik, welche entwickelt den vollendeten Pantheismus, aber auch den vollendeten Widerspruch ausdrücken. Descartes ist sich in seinen Behauptungen selbst nicht klar; denn unmöglich kann man ein dreifaches Princip, die klare Erkenntniß, die Selbstgewißheit und das Gottesbewußtsein, aufstellen und doch noch auf den Werth einer philosophischen Entwicklung Anspruch machen wollen. Aber der Geist selbst, welcher darin herrscht, ist der der Negation und des Widerspruches. Dieser Geist bildete sich in den folgenden Systemen weiter fort, und wir müssen behaupten, daß in dem Systeme, wo die Negation und der Widerspruch selbst zum Principe erhoben wurde, diese Entwicklung ihre Endschaft erlangt. Wir haben daher noch diesen geschichtlichen Zusammenhang zu prüfen.

---

[1] Resp. ad sec. object. p. 74. Ubi dixi nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum, me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari.

3. Geschichtlicher Zusammenhang.

§. 11.

Gemäß der geschichtlichen Stellung nimmt die Descartische Philosophie einen subjectiven und psychologischen Standpunkt ein. Dieser ist aber nicht an sich irrig und verkehrt, wenn er auch der höchste nicht ist, sondern er wird es erst durch die hinzutretende Negation. Der negative Subjectivismus und Psychologismus ist daher der volle Charakter dieser Philosophie. Weil diese Entwicklung von selbst geboten war, so mußte sie auch zu Ende geführt werden, und sie ist mehr oder weniger wahr, je nachdem sie von der Negation mehr oder weniger ergriffen ist. Wir finden nämlich viele Anhänger der subjectiven Entwicklung, der wir volle Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen. In den bekannten Systemen aber pflanzte sich die negative Methode fort.

Wenn die nachfolgenden Systeme theils mehr psychologischer, theils mehr ontologischer Natur werden, so ändert sich das Princip nicht; denn selbst Hegel nimmt diesen Standpunkt ein, weil er in dem Erkennen, der Idee, dem Begriffe, die doch nur subjectiver Natur sind, die letzte Realität findet. Es kommt hiebei nicht auf die Form, sondern auf das Wesen und den Geist der Speculation an. Neben diesem Psychologismus machten sich als Nebenformen in der Speculation die ontologisch-theologische und kosmologische geltend; aber sie gingen in das entgegengesetzte Extrem über, indem sie sich von der Speculation so viel als möglich ferne hielten.

Der Psychologismus ist an sich nur eine Stufe in der Entwicklung und daher kein System, wozu er erst durch die Negation der anderen Stufen und durch die Behauptung der Absolutheit wird. In seiner ausgebildeten Form wird der Subjectivismus alles zu Subjecten machen wollen, wie der Objectivismus alles in ein subjectloses Object verwandelt. Von allen einseitigen Systemen aber gilt die Behauptung, daß sie, auf die Spitze getrieben und vollkommen ausgebildet, sich selbst zerstören. Bei Descartes treffen wir noch keine ausgebildete Form, sondern den Zweifel statt der Negation und den dem Zweifel eigenthümlichen Formalismus, welcher die Elemente in subjectiver Form verbindet und im Halbdunkel erscheinen läßt.

Der wahre Subjectivismus kommt in dem wahren Systeme als ein Element und eine Seite vor. Als solchen finden wir ihn schon bei dem heiligen Augustin, welchen man mit Unrecht als den Vorgänger des Cartesius ansieht.[1] Die Veranlassung zu seinen psychologischen Erörterungen gaben dem heiligen Augustin, wie Descartes, die Academiker oder Skeptiker. Diesen gegenüber sagt er: Intima scientia est, qua nos vivere scimus, ubi ne illud quidem Academicus dicere potest: Fortasse dormis et nescis et in somnis vides . . . Sed qui certus est de vitae suae scientia, non in ea dicit: Scio me vigilare, sed: scio me vivere. Sive ergo dormiat, sive vigilet, vivit. Nec in ea scientia per somnia falli potest, quia et dormire et in somnis videre viventis est. Nunquam ergo falli nec mentiri potest, qui se vivere dixerit scire.

Daß aber diese Behauptung ganz von der Cartesischen verschieden sei, sieht man erstlich daraus, daß er nicht durch Negation dazu gelangt und behauptet, die Selbsterkenntniß gehe jeder anderen voran und diese erst begründe jede andere, sondern er legt dem Skeptiker ein Beispiel vor, wo sein Zweifel ganz grundlos ist, ohne die sonstige Richtigkeit des Skepticismus anzuerkennen. Daher behauptet er sogar, daß den Zweifler eine Gewißheit dessen, warum er zweifelt, begleite. So erkennt der, welcher weiß, daß er zweifle, Wahres, daß er nämlich zweifle, und der an der Wahrheit Zweifelnde muß selbst etwas Wahres haben, um zu zweifeln.[2] Sonach führen diese Gründe über den Subjectivismus hinaus. Augustin nimmt nur an, daß kein Zweifel ohne ein Subject, das zweifelt, möglich ist, während die Gründe, welche den Zweifel stützen, verschiedener Art sein können. Damit ist der negative Standpunkt ganz überwunden und dargethan, daß der Skepticismus nicht allgemein möglich, und daher unhaltbar ist.

---

[1] So schon zur Zeit des Descartes nach den object. quart. de natura mentis humanae p. 108; sodann L. de la Forge in der Präfatio zu seinem Tractate de mente humana, die Günther (Vorschule I, S. 273) anführt. Eine Aehnlichkeit behauptet L. Feuerbach zwischen beiden Standpunkten (Geschichte der neuern Philosophie 256), eine Gleichheit Günther an mehreren Stellen, wie Euristh. und H. S. 308. Janusk. S. 268. Vorzüglich H. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie II. Th. S. 205 ff.

[2] Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re, quam intelligit, certus est. Omnis igitur, qui utrum sit veritas dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet.

Die Noologie Augustins greift aber auch über das Erkennen hinüber in die Wirklichkeit, während sie bei Descartes nur immanent bleibt; denn Augustin behauptet gerade das Gegentheil von dem, was Descartes annimmt. Nach dem heil. Augustin hat der, welcher sagt, er wisse, daß er lebe, Recht, mag er wachen oder schlafen, weil in beiden Fällen das Leben vorhanden sein muß. Das Wissen bezieht sich also auf einen Zustand, wo es selbst gar nicht vorhanden ist. Dagegen existirt nach Descartes der Geist nur, wenn und insoweit er denkt: entweder muß er nun den Geist auch im Schlafe fortdenken, oder ihn zu Grunde gehen lassen. Beides ist widersprechend.

Daraus ersieht man, daß die Noologie des Augustin ganz von der Cartesischen verschieden ist. Denn nach Descartes besteht das Wesen des Geistes im Denken, und er kann nicht sein, ohne zu denken; ja, Denken und Sein sind absolut identisch. Der heil. Augustin aber setzt dem Denken das Leben als ein objectives Sein entgegen und erhebt sich speculativ über das Object, während Descartes die Einheit zerreißt und die beiden Elemente monistisch verbindet. Umsonst bemüht sich de la Forge, nachzuweisen, daß der heil. Augustin der Ansicht huldige: animam humanam esse substantiam cogitantem, immaterialem, immortalem, quae — *semper* — cogitat, eodem sensu, quo Descartes eam descripsit. Denn wenn Augustin die Seele beschreibt als: quaedam substantia rationis particeps, regendo corpori accomadata; — quae cognoscit, se vivere, se meminisse, se intelligere, se velle, cogitare, scire, judicare, so ist alles dieses wahr, aber unrichtig ist es, zu wähnen, daß sie — immer diese Function des Denkens übe, und daß diese das Wesen der Seele sei.

Eine ähnliche Anspielung auf den subjectiven Standpunkt finden wir, wie bei dem heil. Augustin, so auch bei Scotus Erigena. Aber er ist, wie Augustin, weit von dem negativen Psychologismus des Descartes entfernt.[1]

---

[1] De divis. nat. I. 50. Haec tria in omni creatura, sive corporea sive incorporea, incorruptibilia sunt et inseparabilia, *οὐσία*, *δύναμις*, *ἐνέργεια*, hoc est, essentia, virtus, operatio naturalis. E. Horum trium exemplum posico. M. Nulla natura, sive rationalis sive intellectualis, est, quae ignoret se esse, quamvis nesciat, quid sit. D. Hoc non ambigo. M. Dum ergo dico, intelligo me esse, nonne in hoc uno verbo, quod est intelligo, tria significo a se inseparabilia? Nam et me esse et posse intelligere me esse et intelligere me esse demonstro. Num vides verbo uno et meam *οὐσίαν*,

§. 12.

Indem nachzuweisen ist, daß sich der Geist des Descartes in den folgenden Systemen fortbildete, so wollen wir diese Fortentwicklung in den drei Elementen des Cartesischen Principes: Ich denke, so bin ich, nachweisen.

Erwägen wir den Sinn von Cogito, so ist er dieser: Ich bin nur denkend, ich bin ein nur denkendes Wesen. Res cogitans — ist die Objectivirung von Cogito. Ist aber das Denken die Wesenheit, so ist die Ansichheit und Wirklichkeit des Geistes aufgehoben. Wenn aber der Geist nichts Reales ist, so kann er auch mit einem andern in keinem realen Rapporte stehen. Daß dieser Irrthum bei den unmittelbaren Nachfolgern des Cartesius, so namentlich bei Geulinx, hervortrat, ist bekannt; aber auch die folgenden Systeme heben diese reale Verbindung und zugleich die Realität des Geistes auf. Spinoza verflüchtigte Gott in dem Begriffe der absoluten Substanz, welche nicht mit dem Seienden (ὄν), sondern mit der Kategorie der Wesenheit (οὐσία) identisch ist. Daher bildeten der Geist und die Natur die Accidentien dieser Wesenheit. Seine Philosophie nannte er Ethik, obwohl darin nichts weniger als ein ethischer Rapport vorkommt, sondern weil er in der gewöhnlichen Ethik nichts als logische Bestimmungen sieht. Auch die vorstellenden Einheiten des Leibnitz, die Monaden, haben keine reale Verbindung unter einander. Kant, welcher sich auf den noologischen Standpunkt stellte, wußte die überbegriffliche Sache nicht zu erfassen; offen sprach es Fichte, Schelling und Hegel aus, daß es keine solche transcendentale Wesenheit gebe, sondern die Urwirklichkeit nur in der Idee, dem Begriffe und dem Denken gründe.

Damit haben wir bereits das zweite Element in dem Cartesischen Grundsatze: Sum seu existo, berührt; denn die Existenz ist in das Cogito verflüchtigt. Daraus folgt nun von selbst, daß nichts existirt, was nicht denkt und was nicht Geist ist. Denn das Denken kommt nur einem freien Wesen zu. Damit ist aber Alles zum Geiste geworden, der reale Unterschied zwischen Geist und Natur aufgehoben. Oder man kann auch sagen, und die Geschichte der Speculation bestätigt

---

meamque virtutem et actionem significari? Non enim intelligerem, si non essem, neque intelligerem, si virtute intelligentiae carerem; nec ulla virtus in me silet, sed in operationem intelligendi prorumpit.

es, daß Geist und Natur wie Substanz und Accidenz vorgestellt werden, daß die Natur von dem Geiste nicht verschieden, sondern nur die von ihm unzertrennbare Modification sei. Die dunkel und klar vorstellenden Monaden des Leibnitz sind offenbar nicht dem Wesen nach verschieden; die letzte Phase der Philosophie hob direct diesen Unterschied auf. Aber wie sich die Natur zu dem Geiste verhält, so verhalten sich beide zu Gott; gegen das absolute Sein schwinden sie zu Accidentien zusammen. Daß es nur eine einzige wahre Substanz gebe, lehrte schon Descartes.[1] Wie sich aus der denkenden und ausgedehnten Substanz die eine und einzige herausbildete, beweist L. Feuerbach, wenn er sagt:[2] „Denken und Ausdehnung, oder Geist und Materie sind sich entgegengesetzt; was von dem einen gilt, eben das gilt nicht von dem andern, sie verneinen sich, schließen sich gegenseitig aus. Aber gleichwohl sind beide Wesen Substanzen, jedes Wirklichkeit, beide haben, ungeachtet sie sich entgegengesetzt sind, den Begriff der Substanz gemein, kommen darin mit einander überein, daß sie Substanzen sind. Die Begriffe des Geistes und der Materie sind daher sich verneinende, entgegengesetzte, negative Begriffe, der positive Begriff in ihnen ist der Begriff der Substanz. Wenn beide Substanzen sind, so ist nicht dieses, daß der Geist Geist ist, sondern daß er Substanz ist, nicht seine von der Materie ihn unterscheidende Bestimmung, noch die die Materie von ihm unterscheidende Bestimmung, sondern das, worin sie Eins sind, nämlich der Begriff der Substanz, das Reale, das Positive in ihnen. Wenn beide Substanzen sind, so ist ja der Begriff der Substanz ein in beiden Gegensätzen ungetheilt gegenwärtiger, durch den Gegensatz nicht aufgehobener Begriff, so ist der Begriff der Substanz ein von den Begriffen des Geistes und der Materie unabhängiger Begriff, so ist es folglich nicht nothwendig, daß die Substanz entweder Geist oder Materie ist, sie kann beides sein und ist beides. Denn da die zwei Entgegengesetzten, Geist und Materie, in dem Begriff der Substanz übereinkommen, so läßt sich bei der

---

[1] Princip. phil. p. I. n. 51. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in scholis.

[2] Geschichte der neuern Philosophie, S. 351.

denkenden Substanz das Denken von der Substanz, und bei der ausgedehnten die Ausdehnung von der Substanz unterscheiden und abtrennen, und es bleibt so der Begriff der reinen Wirklichkeit als solcher, der reinen Substanzialität übrig, es erweisen sich Geist und Materie nur als unterschiedene Bestimmungen (Modi) der Substanz."

Erwägt man endlich die Einheit zwischen Denken und Sein, die sich in dem abfolgernden Also ausspricht, so kann der Sinn von Cogito nicht mehr der sein, daß der empirische Geist denkt, sondern der, daß das Denken, der Gedanke, sich selbst bestimmt und fortbewegt, sich ein Object gibt und realisirt, oder eine Existenz, ein Anderes von sich erschafft und bei dieser Objectivirung bei sich bleibend die Einheit beider ist. Wenn nach Descartes der Inhalt von Cogito, ergo sum in der Bestimmung von res cogitans ausgedrückt wird, so ist der Sinn dieser: Das Denken, welches das Wesen oder ein Sein ist oder wird, das sich selbst zur Existenz fortbestimmende Denken.

Daher die Erscheinung, daß der Begriff verabsolutirt und zum Wesen und Ersten von Allem gemacht, daß dieser Begriff für das absolute Wesen erklärt und daher ganz mit der über allen Gegensätzen stehenden Einheit identificirt wurde. Dieselbe Bedeutung hat die absolute Substanz, wie die absolute Identität und der absolute Begriff. Dieser Alles überfliegenden Einheit gegenüber erscheint das Reale als pure Modification und als reine Accidenz, die aber auch wiederum nicht erklärt werden kann, weil die Substanz und die Accidenz nur entweder ganz ideal oder ganz real sein können.

In dem Descartischen Principe ist daher bereits die negative Dialektik enthalten, wie sie bei Hegel zur vollen Entwicklung gekommen. Diese ist nichts Anderes, denn die logische Bewegung, nur im Gewande eines realen Processes einherschreitend. Diesen Sinn hat es, wenn Schelling sagt: „Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen."

§. 13.

Wir haben gesehen, daß die Descartische Speculation in den nachfolgenden Philosophien ihre Vollendung erreichte. Nun fragt es sich aber: ob nicht noch eine Seite der Descartischen Philosophie unentwickelt geblieben, und ob sie nicht durch rechtzeitige Verbesserung selbst nochmal eine neue Epoche hervorrufen könne; ob der Charakter dieser Lehre der Dualismus oder der Monismus sei, und ob endlich

durch keine höhere Phase der Entwicklung die gute Seite bei Descartes als ein allgemeines Element jeder Philosophie fortgebildet werden könne.

Man ist nämlich, was die erste Frage anlangt, der Ansicht, die nachfolgenden Systeme hätten sich ganz von Descartes entfernt und wären dem Pantheismus verfallen, weil sie den Descartischen Unterschied von Geist und Natur aufgegeben, während Andere den Descartischen Geist in ihnen sich fortentwickeln sehen. Um diese Frage zu beantworten, haben wir den Buchstaben und den Geist des Descartes, so wie die zwei Elemente seiner Philosophie unterschieden. Die Darlegung hatte den Zweck, den engen Zusammenhang zwischen Descartes und seinen Nachfolgern nachzuweisen; er ist der Vater der neuern Speculation und muß doch als solcher in seinen Söhnen fortleben. Er hat nicht zufällig Anlaß zu einer der seinigen ganz fremden Speculation gegeben, und wenn es auch richtig ist, daß der Buchstabe des Descartes unterging, so erhob sich doch der alte Descartes wieder erneuert aus dem Grabe. Und der Geist ist es, welchen Descartes schuf, wie seine Nachfolger, und nicht Descartes hat den neuen Geist geschaffen, sondern ihn zuerst aufgenommen und ausgesprochen.

Die Geschichte muß nämlich von Außen die Bewegung auch auf das Innere und die psychologische Seite des Menschen verpflanzen und hier alle Formen und Gestaltungen bis zur Erschöpfung hervorrufen. Mit Descartes begann diese Entwicklung, und wenn man fragt, ob nicht eine Seite bei Descartes unentwickelt geblieben, so muß man ein entschiedenes Nein sprechen, außer man müßte annehmen, es sei das Streben des Individuums, welches vom Geiste der Geschichte geleitet werde, stärker als dieser Geist. Nur die Form der Entwicklung, aber nicht das Wesen der Entwicklung steht in der Macht des Einzelnen, und hier geben wir gerne zu, daß Descartes und späterhin Leibnitz der Wahrheit näher standen, als die anderen Häupter der Philosophie. So erkannten wir in dem ontologischen Beweise, dessen subjective Seite Descartes hervorhebt, eine richtige Entfaltung in dem Geiste der neuen Zeit; aber wir sehen, daß diese Seite bei Descartes nicht den Sieg über die negative davon trug.

Da nun die Einen in Descartes den Monismus, die Andern dagegen den Dualismus erblicken, so fragt es sich zweitens, welches der Geist der genannten Lehre sei. Daß der Monismus in ihr enthalten sei, läßt sich nach der vollzogenen Darlegung nicht mehr läugnen; daß auch der Dualismus in ihr sich finde, läßt sich nur dann

annehmen, wenn beide überhaupt sich vereinigen lassen. Ist der Dualismus die Lehre von einer Zweiheit, mag sie den Begriff oder das Begriffene betreffen, so daß die Einheit ausgeschlossen werde, und der Monismus die Lehre von der Einheit mit Ausschluß der Zweiheit, so schließen sich beide nothwendig ein; denn es kann nichts indentificirt werden, wenn nicht eine Trennung vorausgegangen. Daß dieses bei Descartes der Fall sei, wurde nachgewiesen. Nimmt man aber ausdrücklich eine Zweiheit von Substanzen und eine Einheit der Substanzen an, so hat man die Dialektik nur in das Reale gerückt; denn es kommt bei der Zweiheit eben auf das Wesen dieser Zweiheit an. Descartes hob sie dadurch auf, daß er sie im Denken gleichsetzte oder als die zwei Seiten der vollen Erkenntniß, wenigstens dem Geiste nach, faßte, und dieses ist auch der Fall, wenn nach ihm nichts existiren kann, was nicht denkt oder durch das Denken sich zur Existenz entfaltet. Hier also entsteht doch abermal auf der Spitze der Monismus und zwar darum, weil ihm der Dualismus vorausgegangen.

Wenn nun der Dualismus von dem Monismus in der negativen Dialektik unzertrennlich ist, so fragt es sich, was von der Descartischen Philosophie für eine weitere Entwicklung fortzubilden sei. Fortzubilden, aber in einer höheren Form, ist der Geist, welcher der ganzen Entwicklung zu Grunde lag, der wahre Psychologisms, welcher in der vollendeten Philosophie eine Seite bildet. Einen Beweis für diese Behauptung liefert die nachfolgende Erörterung hinsichtlich der Güntherschen Lehre.

II. Die Lehre Günthers.

§. 14.

Die vorhergehende Entwicklung war nothwendig, nicht nur, um im Allgemeinen die deutsche Speculation würdigen zu können, sondern auch darum, weil sich Günther namentlich an Descartes anlehnt und in dessen Lehre die eigene im Grundrisse vorgezeichnet sieht.

In der Grundlage sollen die eigenen Aeußerungen Günthers über seinen Dualismus mit der Cartesischen Lehre in Parallele gebracht werden. In zahlreichen, aber unsystematischen Werken[1] legte er seine

[1] In Betracht kommt vorzüglich die Vorschule in Bezug auf den Inhalt, und Euristhens und Herakles, so wie die Juste-Milieus in Bezug auf die Form.

eigene Lehre nieder; jedoch ist es bisher noch nicht gelungen, über die Principien hinaus den Bau auszuführen, und die eigenen Principien so weit, als es der Monismus gethan, zu verfolgen.

1. Begründung.

§. 15.

In kurzen Worten drückt die Verschiedenheit der dualistischen Lehre Günthers von der Cartesischen folgende Stelle aus:[1] „Als Cartesius den ersten Versuch machte: die europäische Speculation aus den Fesseln antiker Philosophie zu befreien, und ihr den Standpunkt auf dem Boden des Geistes (im Ichgedanken) anwies; was nöthigte denn ihn, den qualitativ wesentlich verschiedenen Gegensatz im relativen Sein zwischen Geist und Natur als einen zwischen Gedanken und Aus-

---

Der Zeit nach schließen sich sämmtliche Werke so an einander: 1. Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. In Briefen. Erste Abtheilung. Die Creationstheorie. Wien bei Wallishauser 1828. Zweite Abtheilung. Die Incarnationstheorie. Daselbst 1829. Zweite vermehrte Auflage der Creationstheorie 1846 und der Incarnationstheorie 1848. — 2. Peregrins Gastmahl. Eine Idylle in eilf Octaven aus dem deutschen wissenschaftlichen Volksleben, mit Beiträgen zur Charakteristik europäischer Philosophie in älterer und neuerer Zeit. Wien 1830 bei den P. Mechitaristen. — 3. Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie. Fragment eines evangelischen Briefwechsels. Wien 1832 bei den P. Mechitaristen. — 4. Janusköpfe. Zur Philosophie und Theologie. Mit J. H. Pabst herausgegeben. Wien 1834 bei Wallishauser. — 5. Der letzte Symboliker. Eine durch die symbolischen Werke Dr. J. G. Möhler's und Dr. F. C. Baur's veranlaßte Schrift, in Briefen. Wien 1834. Daselbst. — 6. Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit. Wien 1835. Daselbst. — 7. Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit. Wien 1838 bei Beck. — 8. Euristheus und Herakles. Meta-logische Kritiken und Meditationen. Wien 1843 bei Beck. — 9. Lydia, phil. Taschenbuch, mit Dr. Veith herausgegeben. Wien 1849 bei Braumüller.

Unter den Anhängern Günthers ist besonders erwähnenswerth Dr. H. Pabst, der die dualistische Lehre zuerst, so weit es möglich, in systematischer Ordnung darstellte, in zwei Schriften: a) Der Mensch und seine Geschichte. Ein Beitrag zur Philosophie des Christenthums. Wien 1830 bei den Mechitaristen; b) in den bereits erwähnten Januskköpfen. Dazu kommt noch als besonders erwähnenswerth: Adam und Christus. Zur Theorie der Ehe. Wien 1835 bei Wallishauser. Die Werke der übrigen Dualisten verdienen keine besondere Beachtung.

[1] Euristh. und H. S. 111 ff.; die Anführung hiefür wird verkürzt mit Eur. oder E. und der Vorschule II. Aufl. mit Vorsch. oder V. geschehen.

dehnung, den Gedanken aber ausschließlich, und darum irrig, als Begriff zu bestimmen? War er es denn nicht selber, der die Entdeckung machte: daß sein: „Cogito, ergo sum," nicht auf dem logischen Wege sich eingefunden?"

„Und welchen Widerspruch erfuhr er nicht von Seite der Naturforscher, die in den Individuen des Thierreiches etwas Edleres ahnten, als bloße Automaten? Allerdings — Aufforderung genug: nicht blindlings zuzufahren und die Acten der Selbstbeobachtung abzuschließen, und zwar einerseits zu Gunsten der Scholastik, die selbst den Geist des Menschen nur als Menschenseele, und diese als belebendes und unsterbliches Princip seines Leibes aufstellte;[1] andrerseits aber auch wieder zum Nachtheile derselben, indem sie die Seelen der Thierwelt, obschon sie dieselben als sterbliche Lebensprincipe dachte, doch nicht als reine Automaten ohne Gefühl und Vorstellung (als untere Formen des Gedankens) behandelte."

Dasselbe sagt er an einer andern Stelle:[2] „Glücklich war sein Griff in den wesentlich verschiedenen Gegensatz von Geist und Natur als Substanzen — und nur verunglückt die Bestimmung und Deutung der Coefficienten desselben, mit Gedanke und Ausdehnung — (oder — mit Lebendigem und Todtem), weil durch diese Bestimmung das zu Bestimmende selber wieder negirt wurde, insofern es auch einen Gedanken gibt, der mit der Materialität zugleich ein und dasselbe Princip in Anspruch nimmt, und jener ist der Begriff."

Betrachten wir hier das Gemeinsame zwischen Descartes und Günther, so ist es klar, daß ihnen der Gegensatz von Geist und Natur dem Buchstaben und der Intention nach eignet. Beide sollen

---

[1] Wie einseitig Günthers Urtheil hierin ist, beweist die Ansicht des heil. Augustin, die durch das ganze Mittelalter herrschte, und die nur darum, weil keine Leibesseele angenommen wird, unrichtig ist. Er sagt (de spiritu et anima cap. 9): Anima quidem humana, quia *in corpore habet esse et extra corpus*, pariter anima et spiritus vocari potest; non duae (sensualis et rationalis), altera, qua homo vivat; altera, qua, ut putant, sapiat. Sed una atque eadem anima in semetipsa vivit per intellectum et corpori vitam praebet per sensum. Nach Günther hätte die Scholastik gelehrt, der Mensch habe nur eine gesteigerte und unsterbliche Thierseele, während sie ausdrücklich als außer dem Leibe lebend erklärt wird.

[2] Juste-Milieus, S. 252.

zwei verschiedene Substanzen sein; aber nach dem Geiste wird diese Verschiedenheit aufgehoben und das Reale verflüchtigt durch die Identification im Denken. Geist und Natur sind nur Gegensätze im Denken, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel. Descartes faßt den Gegensatz mehr objectiv als einen nur gedachten, Günther mehr subjectiv, so daß sich beide selbst denkend entfalten. Gerade dadurch, daß der Gegensatz nur ein logischer ist, wird die Verschiedenheit von Geist und Natur als eine außerbegriffliche aufgehoben. Gedanke und Ausdehnung, Idee und Begriff sind doch mit Geist und Natur nicht identisch.

Günther faßt nämlich den Gegensatz noch logischer auf, indem er Geist und Natur wie Idee und Begriff unterscheidet. Der Fortschritt ist nicht zur Wahrheit hinzu, sondern von ihr hinweg. Daher wird es an Descartes bemängelt, daß er den Gegensatz nicht richtig bestimmte, indem es heißt (S. 244): „Für so verblendet halten wir die Anticartesianer nicht, daß sie nicht ahnen sollten: daß eine richtigere Bestimmung der gegensätzlichen Factoren des relativen Seins zu Stande gekommen wäre, wenn dem Cartesius die regressive Ableitung des Seins aus dem Denken, als der progressiven Offenbarung desselben gelungen wäre. Nahe stand er dieser Ableitung allerdings, als er dagegen protestirte: das Ergo sum als eine Schlußfolge im logischen Sinne aus dem Cogito zu behandeln; denn er stand dem Gedanken sehr nahe: daß es außer der Schlußform des logischen Denkens noch eine andere geben müsse, wenn das Ergo in dem Grundaxiome seiner Philosophie nicht ganz sinnlos zur Anwendung gekommen sei, daß ferner diese andere Schlußweise doch nur der Abschluß eines andern Denkprocesses sein könne, in welchem zugleich ein anderes Princip zum Abschlusse, zur Offenbarung seiner selbst gelange; und daß dieses andere Princip vielleicht doch der Geist selber sei, im Gegensatze zum Principe des Naturlebens, das er von nun an freilich nicht mehr als eines ohne alle Bestimmung zum Gedanken behandeln konnte."

Weil er aber einmal für allemal Denken und Sein identificirte, so war es nur Consequenz, zu sagen: im Denken erkenne ich mich als Denkendes, folglich als das, was ich bin, weil ich bin. Und so war es ebenfalls die weitere Consequenz: den Gegensatz von Geist und Natur als den von Gedanken und Ausdehnung (von Denk- und Raumwesen) zu bestimmen und hiemit den Repräsentanten der verinnerten oder subjectivirten Natur (den sinnbegabten thierischen Organismen)

jeglichen Gedanken rein abzusprechen und sie als bloße Automate, als Kunstproducte der göttlichen Allmacht zu behandeln."

Wie das abfolgernde Also im Descartischen Principe nur über die jetzige, aber nicht über alle Logik hinausführe, wurde bereits gezeigt. Indem aber Günther die ganze Logik der Natur zuschreibt, muß er für den Geist ein reales Denken, das er Idee nennt, annehmen. Dieses ist aber nichts, denn das ontologisirte alte Denken; nichts als eine Identification des Idealen und Realen. Hiemit blieb er nur innerhalb des Denkens stehen und identificirte mehr noch als Descartes, Geist und Natur mit den Erkenntnißfunctionen.

§. 16.

Wir müssen daher die Verschiedenheit zwischen Geist- und Naturdenken näher kennen lernen. Wir lesen (E. 190): „Es muß die Frage in den Vordergrund treten: ob alles Denken im Menschen nur das logisch-begriffliche sei? Mit andern Worten: ob der Ichgedanke nichts weiter sei, als das Resultat der fortgesetzten Verallgemeinerung (Abstraction), die schon mit der Vereinfachung der äußeren Erscheinungen in der Einbildung des Sinnenlebens begonnen und nun auch noch die innern Erscheinungen ergreift, um sie bis zum Ichgedanken zuzuspitzen. Diese Fragen sind zunächst an die Beobachtung gestellt, sie hat daher auch eine Antwort abzugeben und diese ist dießmal ein entschiedenes Nein."

„Sie findet nämlich den Ichgedanken als den Schlußmoment von einem Processe, der jenem, aus dem sich der formale Begriff culminirt, diametral entgegengesetzt ist; so daß sich beide Resultate, um bildlich zu reden, zu einander wie Wurzel und Gipfel verhalten."

„Sein Inhalt ist das Sein als einzelnes (als dieses und kein anderes); nicht das Allgemeine in den Erscheinungen, sondern der Realgrund (Ur-Sache) von diesen selber denkt sich als Seiendes, und das Denkende ist eben nur dieses Sein selber." —

„Es ist jener Gedanke vom Sein als Wurzel, wie gesagt, der Schluß von einem Processe, in welchem das Sein zwar eingegangen, aber in ihm als Einheit nicht untergegangen und darum auch im Stande ist, die Momente jenes Processes als Erscheinen auf sich als Sein zu beziehen. Es sind aber jene Momente keine andern als die, in welche das Sein selbst auseinander gegangen, es sind die Momente seiner Ur-Theilung, in welchen es als zuvor Unbestimmtes jetzt seine

Bestimmtheit gefunden, und daher wohl aufgehört hat, Unbestimmtes zu sein; aber nicht aufgehört hat: Einheit zu sein in der Scheidung (Urtheilung), und daher auch die Momente der Letzteren auf sich beziehen kann und muß. Durch diese Beziehung aber wird die Scheidung erst zur Unterscheidung, indem das Princip (das Sein) jetzt erst in den Gegensatz zum Gegensatze (der beiden Momente seiner ursprünglichen Scheidung) tritt, und hiemit sich als das Eine findet mit der Bestimmung: durch die Urtheilung zum Schlusse zu gelangen und hierin seine erste Bestimmtheit zu erlangen, die eben jenes Wissen des Seins selber ist und den Inhalt des Ichgedankens ausmacht."

„Ist nun an diesem Resultate der Selbstbeobachtung nichts auszustellen, so wird auch das Folgende unangetastet bleiben, nämlich: daß das Seiende (Princip) nichts von dem, was zu ihm gehörig ist, auf sich als den Grund beziehen könne, ohne zugleich alles Andere, was nicht sein eigenes ist,[1] von jener Beziehung auszuscheiden. Bei diesem Acte aber kann es nicht stehen bleiben, weil es für das Fremde ebenso den Grund suchen muß, wie es denselben bereits für das ihm Zugehörige in ihm selber suchen mußte und auch faktisch gefunden hat. Es muß jenen Grund mit derselben Nothwendigkeit für das Fremde voraussetzen, mit der es sich selber als Grund seiner Erscheinungen und zwar als einen durch diese bestimmten gefunden, und zugleich für diesen sich als unbestimmten, aber bestimmbaren vorausgesetzt hat. Es muß ferner diesen fremden Grund seinen Offenbarungen entsprechend denken, denn sonst könnte es ja sich selber zugleich als den Grund jener fremdartigen Erscheinungen ansetzen."

„Findet es nun: daß die Momente in der Selbstoffenbarung des fremden Seins gerade im umgekehrten Verhältnisse zu denen seiner eigenen Offenbarung stehen; so muß es auch für diese Umkehrung ein entsprechendes Princip als Ursache voraussetzen. In dieser Operation des Ichs kann also so wenig ein Mißgriff liegen, als in der Function, die mit dem Sich als Real-Grund (Ursache) denken und mit der Bezeichnung desselben in dem Worte Ich schließt. Das Ich kann in der Erkenntniß des fremden Seins tiefer greifen, als das Letztere ursprünglich befähigt ist; aber es hat kein Recht, diese Ergänzungen auch dem fremden Principe zu vindiciren. Dieser Fall tritt offenbar

---

[1] Hier ist geradezu das Wissen des Fremden ohne Beweis dafür angenommen, ohne den Widerspruch zu ahnen.

ein, wenn das Princip des Ichgedankens die Unterscheidung, die es an ihm selber zwischen Princip und Urtheilung, d. h. zwischen Subject und Object (Sein und Erscheinen) vorgenommen, nun auch auf das Naturprincip des Begriffs auf eine Weise überträgt, als ob dieses Letztere jene Unterscheidung an ihm selber vorzunehmen ursprünglich befähigt und bestimmt wäre. Solch einer Uebertragung aber widerspricht die Offenbarung des Naturprincips schlechtweg, weil dieses in jener eben sich als reale Einheit verloren und daher nur noch als das Eine in den Vielen, d. h. als das Gemeinsame relativer Allheit vorhanden gedacht werden muß. Die Beziehung dieses Princips kann daher auch nur eine innerhalb der Subjectivität und Objectivität beschlossene sein, nicht aber eine übergreifende, d. h. eine solche, in der es diese beiden Momente seiner Selbstoffenbarung auf sich selber als Princip bezöge."

„Diese Beziehung kann nur einem Principe zukommen, das in der ursprünglichen Urtheilung Seiner wohl seine Unbestimmtheit, nicht aber seine Einheit verloren hat. Mit dieser Beziehung steht ihm auch die Macht zu: die relativ-mangelhafte Beziehung eines andern Princips zu vollenden, nicht aber diese Vollendung dem letzteren selber zu vindiciren."

Wenn Descartes den Geist als sich immer selbst denkendes und nur als solches existirendes Wesen bestimmt, so stimmt ihm der Deutsche vollkommen bei, indem er gerade das Geistdenken als Entäußerung und Verinnerung im eigenen Selbst ansetzt. Der Geist bezieht die Erscheinung auf sich, wobei der Widerspruch sich ergibt, daß diese Beziehung selbst wiederum nur eine Erscheinung ist. Dieser Widerspruch hat darin seinen Grund, daß die Analyse des Selbstdenkens in die Elemente, Substanz, Thätigkeit, Einheit, zu einem realen Processe umgewandelt, der Reflexionsact des denkenden Geistes mit dem Objecte, an dem sich diese Reflexion vollzieht, identificirt wurde. Daher wurde das logische Denken nur ontologisirt.

Ist also der Geist nur Selbstdenken, so daß er nichts Anderes denken kann, so erscheint er nur als ein Moment im Erkennen, nämlich als die Beziehung des Denkgeistes auf sich selbst, und das andere Moment der Reflexion, die Beziehung der Erkenntniß auf Anderes, muß nothwendig ein anderes Wesen sein. So wird also der Act der Außenbeziehung, des Nichtsichdenkens, und der Act der Innenbeziehung,

also das logische Denken mit den zwei Substanzen identificirt, und damit werden die zwei Wesen als solche aufgehoben.

§. 17.

Wir haben die Einheit zwischen dem Principe und dem Principirten noch näher in Betracht zu ziehen.

Günther selbst sagt hinsichtlich des Principes von sich:[1] „Schon vor dem Jahre 1820 (also lange vor dem Erscheinen der Creationstheorie), aber bald nach dem Studium der Phänomenologie des Geistes von Hegel, hatte sich in mir der Gedanke fixirt: daß der Geist des Menschen in jenem Werke abermal als Naturwesen, wenn auch in einer Steigerung, wie solche die Geschichte der Philosophie nicht aufzuweisen hat, apotheosirt worden, und daß nun die, durch Cartesius zuerst in die Geschichte der Philosophie vorgedrängte Idee vom Dualismus der Substanzialität im relativen Sein sich auf eine neue und durchgreifendere Weise gleichfalls geltend machen müsse, oder dem Naturleben müsse als Pantheismus in der Wissenschaft für immer, weil unter der Firma des Gedankens (als des lebendigen Begriffes) der Sieg über den Geist zuerkannt werden. Vorhinein aber bin ich gewiß: daß ich nichts Besseres mir erlaufen könnte, als einmal: den wesentlichen Unterschied zwischen Idee und Begriff, als Selbstbezeugungsweisen des Geistes und der Natur als Lebensprincipien (Substanzen), die in ihrem Conflikte den Menschen als Weltsphinx gestalten; — und dann: den Exponenten aller creatürlichen Selbstbezeugung in dem Gedanken: Nichtich oder Ichnicht, folglich die Weltcreatur selbst als die objectiv-realisirte Negation einer absoluten Persönlichkeit, die, um jene auch nur formell zu gewinnen, reell die vollendete Subject-Objectivität sein muß."

Man kann wohl nicht annehmen, daß der Geist zum Naturwesen herabgesetzt werden könne; denn er kann doch nur als solcher denken. Wäre ihm ein solches Naturdenken möglich, so hätte er sich selbst aufgehoben; aber die Natur denken, ihre Gesetze erforschen, heißt noch nicht den Geist aufgeben, welches Beginnen gerade dann statt hätte, wenn er die Natur, nicht sich, dächte. Dieses Uebersehen schreibt sich daher, daß die Denkhandlung mit dem Denkobjecte identificirt wird.

---

[1] Janusköpfe, S. 344.

Idee und Begriff sind sodann unzertrennlich und bilden nur einen einzigen homogenen Erkenntnißproceß, der nur dem Geiste allein eignet. Oder wie soll der körperlose Geist denken können, da ihm der Begriff, die Außenbeziehung, fehlt? oder wie soll selbst Gott — außer es wird ein anderes Wissen angenommen — eine Erkenntniß von der Welt haben, da er keinen Begriff, weil keine Natur hat? Aber es ist auch kein Mittel ausfindig zu machen, wie im Menschen Idee und Begriff vereinigt sein können; denn die Idee ist Innenbeziehung und der Begriff Außenbeziehung des Denkens. Es kann aber doch nur dann eine immanente und eine emanente Erkenntniß geben, wenn das Princip dasselbe ist. Der Geist oder die Idee weiß ja nicht von der Natur und die Natur nicht vom Geiste; wissen sie aber von einander, was ohne Widerspruch nicht angenommen werden kann, so ist ihre Verschiedenheit aufgehoben. Der Dualismus, die einheitslose Zweiheit, führt also nothwendig zum Monismus, zur unterschiedslosen Einheit. Wird das Selbstdenken als das wesentliche Merkmal des Geistes aufgestellt, so muß ihm das Anderesdenken abgesprochen werden, und so sehen wir, wie sich die von Descartes angesetzte Negation rächte.

Descartes ist hierin sofern im Vortheil, als er den Dualismus nicht zum Principe erhebt, sondern erst aus seinem Principe den Unterschied indirekt festsetzt. Ehe man auf das Princip hinaufbaut, oder dasselbe nur näher bestimmt, sollte man sich um die Genesis des Principes selbst bekümmern. Durch Negation ward das Cartesische Princip gewonnen und die Negation muß gehoben werden, ehe man zum richtigen Verständnisse vordringen kann. Unrichtig ist es daher, wenn Günther sagt (S. 308): „Cartesius begnügte sich von vornhinein mit der Identität des Denkens und Seins als einem im Selbstbewußtsein unmittelbar Gegebenen; es fiel ihm so wenig wie seinem Vorgänger (dem heiligen Augustin) ein, um die Genesis jener Identität Nachfrage zu halten; weil es auch Beiden zunächst nur um einen sichern und festen Anhaltspunkt für den Verlauf ihrer Untersuchungen zu thun war, und darin auch ihre Entschuldigung finden."

„Cartesius insbesondere würde den Weg aus der Selbstgewißheit hinüber auf die Realität der Außenwelt gefunden haben, ohne jenen durch die Idee Gottes als des wahrhaftigen, weil vollkommensten Wesens einzuschlagen. Durch die Reduction des starren Inhaltes im Selbstbewußtsein auf den Proceß, der jenen zum Resultate hat, würde

er auch entdeckt haben: woher es komme, daß Gott vom Geiste nicht anders als seiend (existent) gedacht werden könne."

„Worin aber auch immerhin Cartesius der Wissenschaft Schuldner geblieben, er ist es nicht durch das Princip seiner Methode, durch den Ausgang vom Geiste als dem Erkenntnißprincipe. Diese darf daher auch nicht abgethan werden, wenn die Nachwelt aus Dankbarkeit für sein Vermächtniß seine mitüberkommene Schuld bezahlen soll und will."

„Zu dieser Erbschaft gehört alles, was er auf dem von Augustin entdeckten Wege Mehr als der große Kirchenlehrer des christlichen Occidents gefunden. Hieher gehört vor Allem die schärfere Sichtung dessen, was zum Leben (vivere) des Geistes als solchem, und was zum Leben der Natur gehört; so unvollkommen auch jetzt jene vor unsern Augen steht, weil wir bereits auf seinen, wie er auf Augustins Schultern gestanden. Dann aber sein warmes Interesse an der Naturwissenschaft, die Augustin, zufrieden mit der Voraussetzung ihrer Realität, durch die unmittelbare Evidenz der sinnlichen Gegenstände, bei Seite schob; wie es ihm auch vor Allem um die Wahrheit der Gottesidee von der Selbstgewißheit des Geistes aus zu thun war. Hier hat Cartesius, der Erste, die neue Bahn gebrochen; nicht bloß, wie in der Psychologie, bereits gebahnte Wege betreten und weiter ausgeführt. Es ist seine Anschauung ausschließlich, zu der er seine Zeit erhoben: daß alle Erfahrung das geistige Princip voraussetze."

Die Ansicht, daß der Denker den Ausgang vom Geiste als dem Erkennungsprincipe nehmen soll, ist übereilt; denn der Geist ist es wohl immer, der denkt, aber nicht immer ist er das Object des Denkens. Der Geist kann darum nicht sich selbst Princip und Object sein, weil er sich selbst als Urbild und Nachbild verhalten müßte, was unmöglich. Die Analyse des Selbstbewußtseyns führt zu keinem Principe, sondern nur zu einer bestimmtern Einsicht in ein von einem Principe abhängiges Wissen.

2. Entwicklung.

§. 18.

Descartes und Günther behaupten, der Geist könne nur Anderes wissen, wenn er sich zuvor erkannt und sich zum Ausgangspunkte genommen. Aber damit steht fest, daß der Geist sich selbst nicht erkennt,

weil jede Erkenntniß in der Unterscheidung der einen von der andern Sache besteht. Der Mensch erkennt nur die Natur so weit, als er sie von dem Geiste und von Gott unterscheidet; Gott nur so weit, als er ihn von der Natur und von sich unterscheidet; und sich selbst nur so weit, als er sich von Gott und der Natur unterscheidet. Will nun der Geist sich ohne Gott und ohne die Natur erfassen, so bringt er es nur zu Bestimmungen, die keinen Unterschied des Geistes begründen. Daher ist die Selbstgewißheit des Geistes, oder das Princip: Cogito, ergo sum, durchaus kein unterscheidendes Merkmal und überhaupt gar keine speculative Erkenntniß. Will sie eine speculative Erkenntniß sein, so verwandelt sie sich in die Behauptung: der Geist erkennt nur das mit sich Identische. Aber damit ist jeder Unterschied im Realen und jede Außenerkenntniß aufgehoben, und weil die Außenerkenntniß den Unterschied von dem eigenen Selbst vermittelt, ist auch die Selbsterkenntniß eine unwahre.

Günther ist ganz im Irrthume, wenn er sagt:[1] „Der Gedanke: Ich bin (in seiner Realität) setzt weder den Gedanken: Gott, noch den Gedanken: Außenwelt (beide in ihrer objectiven Realität), wohl aber das factische (oder aprioristische, weil allem Denken vorausgehende) Abhängigkeitsverhältniß von Gott und Welt voraus, und zwar dort die Dependenz im Seyn (Bedingtheit), hier die im Erscheinen (Beschränktheit); Verhältnisse, die in und durch den Gedanken aposteriori erst ihre letzte Verklärung feiern." Der Gedanke: Ich bin, ist ein abstracter und zugleich mit den anderen; wie: Ich bin endlich, von Gott erschaffen u. s. w., verbunden. Also besteht: Ich bin, nicht ohne die Erkenntniß Gottes; das Ich im Ich bin ist nicht denkbar ohne ein Du, also ohne Außenwelt.

Indem Günther diese Abstraction übersieht, so ist es auffallend, wie er den Gedanken: Ich bin, eine Selbsterkenntniß, welche jeder anderen vorhergeht, nennen kann, da er nichts als ein logisches Moment in der Selbsterkenntniß ist. Daher ist es ein Widerspruch, wenn Günther die Gewißheit und Sicherheit unterscheidet und jene dem Selbstgedanken und diese dem Gottesgedanken vindicirt. Er sagt nämlich (V. I. 239): „In jener Identität der Idee und des Begriffes (des Geistes und der Natur) liegt die Gewißheit des Geistes vor Ihm selber als causaler Realität, wie von allem Andern außer und neben ihm.

---

1) Januskö pfe S. 392.

Sie ist dort wie hier eine vermittelte, d. h. durch das Denken (Wissen) gewonnene, d. h. durch die Beziehung der ursprünglichen Momente in der Erscheinung auf das Seyende. — An jene Gewißheit aber schließt sich unmittelbar die Sicherheit an in dem Gottesgedanken des Geistes, als der unmittelbaren Folge des Ichgedankens. Der Geist findet sich nämlich zunächst als beschränktes und darum auch als bedingtes Wesen und verbindet jenen Gedanken der Abhängigkeit des Erscheinens mit dem der Abhängigkeit des Seyns zu dem Einen Gedanken der Endlichkeit (oder Creatürlichkeit), an den sich nothwendig der Gedanke der Unendlichkeit (Absolutheit) anschließt." Es ist aber irrig, daß sich an den Ichgedanken erst der Gottesgedanke anreihe, weil kein Ich ohne Du, kein Seyn ohne Eigenschaft, nämlich daß es endlich oder unendlich sei, besteht. Es ist sodann gar nicht bewiesen, sondern nur behauptet, daß sich die Gewißheit von allem Anderen an die Selbstgewißheit anschließe; denn zuerst muß dargethan werden, wie der Gedanke von einem fremden Objecte möglich sei.

Dasselbe läßt sich von Descartes sagen, und es ist eine schlechte oder gar keine Vertheidigung, wenn es heißt (S. 301): „Ein viel gröberer Vorwurf wurde Cartesius von Gabriel Daniel zu Theil, der ihm in der Fundamentirung seines Systemes einen Circulus vitiosus nachwies, indem er nämlich darüber: daß Gott das Princip aller Gewißheit sei, erst durch die Gewißheit seiner Existenz gewiß werde; mithin diese zugleich als jenes Princip aufstelle; und demnach das einemal den Geist eben so sehr als das Princip aller Gewißheit, wie das anderemal Gott als dasselbe aufstelle. — Auch hierin hat die neuere Zeit zu Gunsten des Cartesius entschieden und zwar durch eine doppelte Unterscheidung, einmal nämlich zwischen dem Princip der Gewißheit und dem der Vervollständigung derselben, d. h. der objectiven Bestätigung: daß das, was dem Geiste aus sich selber gewiß ist, auch objectiv wahr, d. h. sicher sei."

„Das anderemal betrifft sie die Gewißheit für die Realität der Außenwelt, im Gegensatze zu der Gewißheit für die Realität des Geistes; und wovon sie jener ihr Princip in Gott, dieser aber ihr Princip im Geiste selber anweist, „indem ja dieser nur dadurch Geist sei: daß er unmittelbar (d. h. nicht dadurch vermittelt: daß er zuvor ein Anderes denkt) seiner Existenz gewiß werde." Denn wie bekannt, hielt es Cartesius für unmöglich: von dieser Gewißheit nachgerade auf die

Gewißheit der existirenden Dinge in der Sinnenwelt zu gelangen. Nur indirecte — d. h. erst durch die Gewißheit von der Realität Gottes als des allervollkommensten Wesens — hielt er sich vergewissert: daß materielle Dinge existiren. Von ihnen hatte er zwar Vorstellungen, von denen er wußte: daß er sie nicht aus sich selber hervorbringe, weil sie sogar ohne seine Mitwirkung in ihm entständen und demnach von den Dingen selber erzeugt sein könnten. Ohne den hinzutretenden Gedanken aber von der Wahrhaftigkeit Gottes, als des vollkommensten Wesens, glaubte er doch keine Gewißheit für den Gedanken zu haben: daß sein Erkenntnißvermögen ihn nicht täusche, und ihn daher noch vertauschen könne gegen den andern: daß jene Vorstellungen einen ganz andern Ursprung als den scheinbaren hätten, und hiemit als solche nichts als Schein wären."

Daß dieß ein Widerspruch sei, leuchtet von selbst ein; aber man hält den Widerspruch geradezu für nothwendig. Wie Hegel, so Günther, indem Letzterer erklärt (S. 303): „Sie finden in diesem Gedankenlaufe, gerade weil er die Form des Cirkels hat, eine in sich geschlossene Vermittlung, die dem Denker zu desto größerem Ruhme gereiche, je seichter sie von seinen beschränkten Gegnern befunden und verworfen worden sei; ja jener Circulus wird als das eigentlich speculative Moment in jener Beweisform erachtet. Sie sagen nämlich: „daß die Natur des Absoluten sei: Sich zu unterscheiden, d. h. Sich selber als sein Anderes zu setzen, und aus dieser Unterscheidung (Offenbarung) sich an sich zurückzunehmen (in derselben für sich zu sein). Indem das Gesetzte sich nun zurückführt in das Setzende, entsteht allerdings der Schein: als beruhe das Setzende auf dem Gesetzten, als ein davon Abhängiges und aus ihm Gewordenes."

„Es beruht aber nur auf dem Zurückführen des Gesetzten in das Setzende, d. h. auf der Offenbarung der Abhängigkeit (des Gesetzten) und der Unabhängigkeit zugleich (des Setzenden); denn die Zurückführung des Gesetzten ist ja die Offenbarung der Ursprünglichkeit (Unabhängigkeit) des Setzenden. Was daher zuerst in's Dasein tritt (das erscheinende Erste), ist niemals das wahrhafte Prius — sondern nur das Mittel ist es: das Prius (den Grund) hervorzuheben. Worin sich etwas aufhebt — oder — wozu sich etwas entwickelt; daraus muß es hervorgegangen sein, das muß die Wurzel seines Daseins, der Trieb seiner Entwicklung sein. Das erste unmittelbare Wissen begründet nicht

die Wahrheit, sondern die Wahrheit begründet sich dadurch: daß jenes Wissen sich als ein Gegründetsein offenbart, und zwar sowohl für das Wissen, wie für die Wahrheit."

§. 19.

Der Dualismus ist aber nicht nur von der idealen Seite aus nicht gerechtfertigt, sondern er nimmt selbst in der Reallehre eine einseitige Stellung ein, indem nicht die Bisubstanzialität, sondern die Verschiedenheit des absoluten und der relativen Wesen die höchste und alleinige Grundunterscheidung ist. Von Seite des Descartes aus ist der Monismus als Einsubstanzlehre soweit gerechtfertigt, als nur der Geist sich und Anderes so weit, als es mit ihm identisch ist, weiß. Günther stellt aber dem Monismus den Dualismus entgegen, indem er sagt[1]: „Der speculative Dualismus, als Gegensatz zum speculativen Monismus, negirt zunächst die Einheit der Substanz für alles Dasein im Himmel und auf Erden, wie diese vom Monismus behauptet wird, und woraus er alles Dasein als Momente in der Selbsterscheinung derselben begreift."

„In jener Negation liegt nun bloß die negative Seite des Dualismus. Die positive aber muß in der Antwort auf die Frage liegen: Wie viel Substanzen er für die Totalität und Universalität alles relativen Daseins geltend mache, wenn er jene Eine und Einzige Substanz des Monismus nur als das absolute Sein und Dasein behandelt wissen wollte. Da nun unser Dualismus das relative Sein zum absoluten Sein und Dasein, d. h. die Welt zur Gottheit in das Verhältniß einer Contraposition bringt; so wird sich Wesen und Form im absoluten Dasein zu Wesen und Form im relativen verhalten, wie Einheit des Wesens in der Dreiheit der Form zur Dreiheit der Wesen (Substanzen) zur Einheit der Form. In dieser Dreiheit stehen zwei von den Substanzen eben so als Glieder eines realcontradictorischen Gegensatzes zu einander, wie die dritte unter ihnen die Synthese Beider bildet, und nun als Vereinwesen von jeder der zwei Andern in ihrer Einzelheit, als eine eben so wesentlich verschiedene gedacht wird, wie jene Einzelnen schon im Verhältnisse zu einander wesentlich, d. h. qualitativ-verschieden sind."

„Wenn nun die absolute Substanz als causales Princip alles

---

[1] Juste-Milieus S. 390.

relativen Seins gedacht wird; so muß auch in jener der zureichende Grund liegen von dem Ternar qualitativ-verschiedener Substanzen."

„Als jenen aber findet unser Dualismus den formalen Gedanken in der Gottheit, dessen Inhalt das Nichtich als formale Negation absoluter Ichheit und Persönlichkeit ist, die Eine ist in drei positiven Momenten als Personen, die sich gegenseitig eben so ausschließen, als sich gegenseitig voraussetzen."

„Jene formale Negativität in der positiven Selbstaffirmation des absoluten Princips ist es aber, die in der Welt als Thatsache der Schöpfung abermal negirt, und so substantialisirt und aufgehoben vor uns liegt, und zwar in eben so vielen positiven Momenten, als aus wie vielen negativen und formalen sie ursprünglich im Selbstbewußtseyn Gottes von Ewigkeit sich erzeugt hat. Jene Momente aber sind die creatürlichen Substanzen selber, von denen jede das Moment der Nichtichheit in ihrer Selbstoffenbarung als wissendes Seyn auf eine andere Weise denkend auszuprägen die Bestimmung hat."

„So ergibt sich für den einen Factor im Gegensatze eben so das Denken Seiner als des Seins (Realgrundes) die Idee, wie für den zweiten Factor das Denken Seiner als der Erscheinung (objectiven Daseins) der Begriff — für den synthetischen Factor aber ergibt sich die Verbindung beider Offenbarungsweisen und ihrer Principe, zur dynamischen organischen Einheit, Mensch genannt. Er ist als Träger der Idee eben so Geisteswesen, wie als Träger des Begriffes Naturwesen, dort mit dem Charakter der Freiheit, wie hier mit dem der Nothwendigkeit, insofern die Idee das Resultat von einem Processe ist, der den Proceß des Begriffs als solchen von sich ausschließt und hiemit den Träger als Realprincip (Substanz) als wesentlich verschieden vom Principe des Begriffs offenbart, und vice versa, dieses als wesentlich verschieden vom Principe der Idee."

Diese ganze Construction ist eine unwahre, weil sie nicht von dem Dualismus ausgeht, den sie doch als Princip aufstellt. Dagegen sehen wir statt des substanzialen Dualismus einen logischen, ohne den Grund dieser Abänderung nur irgendwie zu erfahren. Es wäre offenbar consequent, in Gott nur zwei Personen anzunehmen, wie in der Welt nur zwei Substanzen angenommen werden. Anderswo (B. I. 17) werden mehrere Gegensätze dualistischer Art aufgezählt, nämlich: „Der Gegensatz vom unbedingten und bedingten Sein — und in letzterem: der Gegensatz von Geist und Natur; folglich: von Gott, Geist und

Natur; — ferner der Gegensatz von Substanz und Accidenz, sowohl im Geiste als in der Natur; und in der Accidenz beider: der Gegensatz der Grundkräfte von Passivität und Activität."

§. 20.

Fragen wir nach der Einheit zwischen dem Principe und dem Principirten, so treffen wir nirgends eine Consequenz und eine Versöhnung der Widersprüche, welche sich im Cartesischen Systeme bei geringer Betrachtung herausstellen, an.

Descartes selbst nimmt ein Princip an, welches er bei der Erkenntniß Gottes gegen das althergebrachte vertauscht. Denn der ontologische Beweis, die Erkenntniß Gottes, ist in seinem Systeme völlig undenkbar. Es ist ferner kein speculativer Beweis, wenn er aus Gottes Wahrhaftigkeit die wahre speculative Erkenntniß, nicht bloß die der Außenwelt ableitet. Vielmehr hätte er zuvor sein Princip von der Priorität der Selbsterkenntniß berichtigen sollen, während er die beiden Erkenntnißweisen unvermittelt nebeneinander stehen läßt.

Der Deutsche aber ging nicht auf den Grund zurück, sondern blieb bei einer Abfolgerung, dem Dualismus, stehen und vermied keineswegs die Consequenzen, welche in der negativen Subjectivität enthalten sind. Gerade darin irrt Günther, daß er die alte Speculation des Semipantheismus zeiht, dagegen die negative Subjectivitätslehre des Franzosen in ihrer Vollendung als die allein richtige Speculation anempfiehlt. So sagt er (S. 294, 305): „Und es gab Einen, der es wagte — die Freiheit des creatürlichen Geistes in Schutz zu nehmen —; wohl wissend, daß er nichts wage, wenn er den creatürlichen Geist als reales Princip des freien Gedankens und der That in Schutz nahm, denn er that es nur mit dem Schilde, das Augustin zuerst erhoben und das zur Devise das Cogito ergo sum hatte. Es war Descartes auf dem Boden der alten Kirche, auf dem Boden des bereits civilisirten Frankreichs."

„Auch er zog Consequenzen, aber aus dem psychologischen Grundsatze Augustins, und begnügte sich nicht mehr mit der Realität der Innenwelt, und ahnete selbst für die Realität der Gottesidee einen andern und sichern Weg, auf dem sie nicht mehr das herbe Schicksal: zur Idee einer Weltseele herab metamorphosirt zu werden, zu befürchten hatte."

„Es war der Weg: vom Dualismus der Substanzialität im ge-

schöpflichen Dasein auszugehen, um die Realität der Gottesidee als eine außerweltliche und die Realität der Welt als eine außergöttliche und doch durch Gott gesetzte zu gewinnen. Wie ihm alles dieses gelungen ist, lehrt uns die Geschichte der europäischen Philosophie, deren Vater er mit Recht genannt zu werden verdient."

„Die sich aber über diesen Titel entsetzen, weil nach ihrer Meinung die christliche Philosophie noch nicht geboren, die von Cartesius erzeugte aber als eine christliche nicht anerkennen, weil er sie von der Auctorität des christlichen Dogmas emancipirt habe, die mögen nicht vergessen: daß dieses Dogma von der scholastischen Theologie selber um alle Auctorität bereits gebracht worden, und daß Cartesius' Endabsicht nur die gewesen: dem erkennenden Geiste wieder eine Auctorität zu sichern, die ihm näher liegt als jede äußere, nämlich jene, die ihm als einer causalen Substanz zukommt; um sodann von ihr aus jede andere für die Wissenschaft wieder zu erobern, wie denn auch schon Augustin erklärte: Non scitur, cujus substantia ignoratur. Diese Lage der Dinge mögen zunächst jene wohl beherzigen, die eine Restauration der speculativen Theologie von der augustinischen Methode erwarten und dabei übersehen: daß diese Methode schon in Cartesius die zweite und verbesserte Auflage erlebt habe; wenn auch diese noch manches zu wünschen übrig läßt, um der Gegenwart mit ihren antichristlichen Tendenzen die Spitze glücklicher als zeither bieten zu können."

„Wenn wir uns zu diesem Zwecke ins Gedächtniß zurückrufen: wie Augustin das Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott aufgefaßt, so werden wir zwischen der Augustinischen und Cartesischen Weltansicht in diesem Punkte keinen wesentlichen Unterschied entdecken können. Was Cartesius als das allervollkommenste Wesen, das bezeichnete Augustin als das höchste Sein (summum esse). Das Sein aber hatte nach ihm allein Realität, folglich war das höchste zugleich das allerrealste Wesen. Ferner war es die Vernunft nach Augustin, nach Cartesius aber das Denken, das als identisch mit dem Sein und mit dem Wahren angesetzt wurde. Zwischen der höchsten und niederen Wahrheit oder Vernunft aber läßt sich kein anderer als ein bloß quantitativer Unterschied festhalten; derselbe und kein anderer findet auch statt zwischen dem Allgemeinen und Besonderen und Einzelnen. Das Quantitätsverhältniß aber zwischen Gott als dem höchsten und der Menschenseele als untergeordnetem Geiste involviret nothwendig den Halbpantheismus in der wissenschaftlichen Theologie und Psychologie."

„Und konnte Augustin bei all seiner Originalität sich doch nicht des Platonismus seiner Zeit entschlagen; wie hätte sich Cartesius dem Einflusse der mittelalterlichen Theologie ganz entziehen können, die immer noch an der Bearbeitung des Augustinischen Vermächtnisses für die Theologie eben so mit Liebe hing, wie Cartesius in Person demselben Vermächtnisse in Beziehung auf die psychologische Richtung zugethan war. — Mit dieser Auskunft aber wird niemand zufriedener sein, als unsere Gegner des Cartesius."

„Warum sollten sie auch im Halbpantheismus des letzteren nicht den Vorhof zum Pantheion erblicken, dessen Erbauung nicht bloß in unserer Zeit unter Dach und Kuppel gebracht worden ist, sondern auch seinen Altarstein gefunden hat, dem zur ganzen Herrlichkeit nichts fehlt, als der homo peccati nach paulinischer Prophetie. Denn was die Verwandtschaft des französischen Denkers mit dem Afrikaner betrifft, so werden sie des letztern Makel schon durch die Canonisation desselben ausgewischt erblicken."

„Wir wollen sie auch in ihrer Zufriedenheit gar nicht stören, wenn wir jetzt noch die Bemerkung hinzufügen: daß, wie Augustin, so auch Cartesius gehindert war, aus jenem Grundverhältnisse, wie Beide es wissenschaftlich bestimmt hatten, alle Consequenzen zu ziehen. Bei jenem war vorzugsweise die Anschauung der Sünde, bei diesem der Gedanke der Creation das Obstakel; bei Beiden war es aber auch die Herrschaft des logischen Begriffes, die sie jedesmal hinderte, jene antike Verhältnißbestimmung in ihrer Unverträglichkeit mit diesen zwei Elementen christlicher Weltanschauung ganz zu durchschauen."

Wir haben uns aber bereits überzeugt, daß sich der Deutsche in der Bestimmung des Dualismus und namentlich des Geistes vielmehr als der Franzose von der Wirklichkeit entfernte und in die logische Leere verlor, und gleichwohl soll Descartes, wie sein vermeintlicher Vorgänger, der große Augustin, unter der Herrschaft der antiken Logik gestanden sein, was ihren Halbpantheismus zur Folge gehabt. Daß es jedoch hiemit eine andere Bewandtniß habe,[1] wird an seinem Orte gezeigt werden; hier aber muß hervorgehoben werden, daß gerade das vermeintlich neue Geistesprincip, die negative Subjectivität, dem Pan-

---

[1] Wir verweisen auf den Artikel in der Bonner kath.-theol. Vierteljahrsschrift, II. Heft 1849: Ueber den vermeintlichen Semipantheismus der Kirchenväter und Scholastiker.

theismus nicht entgeht, weil alles, was erkannt wird, nur eine Erscheinung des eigenen Ich und am eigenen Ich ist. Hier haben also das fremde und das eigene Sein eine und dieselbe Erscheinung. „Nur durch die Erscheinung," sagt Günther (V. I, 226), „berührt fremdes Sein den Geist mittelst Einwirkung und Beziehung dieser Wirkung auf ein Anderes;" ein Satz, welcher ganz dem entspricht: „das Auge, womit Gott mich sieht, ist zugleich das Auge, womit ich Gott sehe."

3. Historischer Zusammenhang.

§. 21.

Es übrigt noch, in Kürze den historischen Zusammenhang, die Negation als das grundirrige Element und endlich die Einheit zwischen Inhalt und Form in Betracht zu ziehen.

Günther selbst drückt sich sehr aphoristisch über den historischen Standpunkt aus. So sagt er, nachdem er an Descartes die unrichtige Gegensatzbestimmung gerügt (E. 112): „Und als jener Fehlgriff in der Bestimmung des Gegensatzes sich in Spinoza pantheistisch durchgebildet (wie es nicht ausbleiben konnte, weil bloß quantitativ verschiedene Factoren eines Gegensatzes, wenn sie auch momentan als qualitativ verschieden gedeutet werden, sich ohne Weiteres mit der Zeit in Einem Dritten [dießmal in Gott selber] ausgleichen lassen), und als selbst der Monadismus eines Leibnitz jenes Endresultat nur metamorphosirt hatte; da wagte endlich Kant den zweiten Versuch in der Bestimmung desselben Gegensatzes, zunächst freilich aufgefordert durch die Skepsis der englischen Philosophie, die dem menschlichen Erkennen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als die objective Gewißheit desselben absprach."

„Um nun diese dem Erkennen zu revindiciren, ging er von dem Gedanken aus: alles Erkennen sei ein logisches Urtheilen, und bestimmte demnach jenen Gegensatz nicht mehr als Begriff und Räumlichkeit, sondern nach den Elementen des Urtheils, als Prädicat und Subject (als Form und Materie) desselben, wovon jene dem Geiste, als dem denkenden Subjecte, diese aber der Außenwelt, als dem gedankenlosen Objecte, zufielen."

Da Günther Alles auf den Gegensatz zwischen Geist und Natur

zurückführt, so muß er die ganze Geschichte der Philosophie im Hohlspiegel auffassen.

Dasselbe bestätigt folgende Exposition (S. 189): „Es ist deßhalb die Untersuchung von nicht geringer Wichtigkeit: wie die Identitätslehren die Aufstellung Eines Princips für beide Processe (nämlich den der Idee und des Begriffes) bisher gerechtfertigt haben? Diese Rechtfertigung aber ist bisher nur in dem Axiome vorgelegt worden: daß, wie es nur ein Sein, so auch gegenüber diesem und für dieses nur Ein Denken (Wissen) geben könne. Daß ferner diese Anthitese auf ein Princip hinweise, das eben in diesen Gegensatz sich gespalten, um sich aus demselben als Princip zurückzunehmen, d. h. sich auf diesem Wege als Princip zu finden (zu denken), nicht mehr bloß Princip zu sein."

„In dieser Rechtfertigung aber macht sich handgreiflich das verrufenste Legat aus der Cartesischen Verlassenschaft geltend. Es ist in ihr die erste und ungerathene Bestimmung des Geistes als des Denkens und der Natur, als der Ausdehnung so wenig überwunden, wie die zweite von Kant versuchte Bestimmung, als dieser nach den Elementen des logisch-formalen Urtheils die Glieder des alten Gegensatzes bestimmte. Es soll aber hiemit gar nicht geläugnet werden: daß in jener Rechtfertigung der subjective Idealismus Kant's einem Realidealismus Platz gemacht hat, der zuerst mit der Ahnung begann: daß im formalen Urtheile sich die Ur-Theilung eines Princips reflectire, die aber sehr bald mit ihrer Rechtfertigung in den logischen Pantheismus ebenso endete, wie die Cartesischen Bestimmungen in der akosmischen und monadistischen Alleinslehre eines Spinoza und Leibnitz ihren Abschluß gefunden."

In gleichem Sinne sagt er (S. 369): „Wie kann die Philosophie von der kantisch-dualistischen Grundlage zu einer Identitätslehre oder zur Aufstellung eines Realprincips, das in der Subjectobjectivität der Welt seine ausschließliche Selbstmanifestation feiert! Die Antwort aber lautet in aller Kürze: weil jener Dualismus kein substantiver Dualismus, mithin ebenso wenig ein wahrer war, als die zwei Sylben eines Wortes zwei substantive Worte ausmachen, wenn sie es nicht schon vor ihrer Verbindung waren."

„Das Verhältniß des Geistes zur Natur wurde nämlich von der Philosophie bestimmt, als das des Denkens zum Sein, des Subjectes

zum Objecte.[1] Offenbar eine Bestimmung, die die qualitativ-wesentliche Verschiedenheit jener zwei Factoren vernichten mußte, sobald die Theorie des Bewußtseins die Entdeckung machte: daß das Bewußtwerden eines Princips nichts anderes sein könne, als der Proceß der Objectsubjectivirung desselben. Nach jenem Mißgriffe aber blieb für den Gottesgedanken in seiner Realität (oder neben und mit dem Bewußtsein von der Realität der Natur außer und an dem Menschen der Inhalt des menschlichen Bewußtseins constituirt) keine andere Bestimmung übrig, als die: das Princip und der Träger jenes Gegensatzes vom Subjectiven und Objectiven zu sein, welches sich in jenen Gegensatz deßhalb eingelassen, um sich als übergreifendes Subject aus ihm zurückzunehmen, so daß in diesem Acte der Mensch sich mit demselben Rechte als Gott, wie dieser sich als Mensch denkt."

„Die Psychologie hatte noch nicht erkannt: einerseits die Subjectivität des Naturdaseins und andererseits die Objectivität im Geistesleben; darum konnte nicht nur, sondern es mußte an die leere Stätte des Naturlebens die Subjectivität des Geistes, sowie an die leere Stätte im geistigen Dasein die Objectivität der Natur treten."

In wie ferne sich Günther den Zeitsystemen nähere, sagt Zukrigl:[2] „Günther, dieser große Denker, der einem Schelling und Hegel ohnezweifels zur Seite zu stehen verdient, ist doch wahrlich nicht ein bloßer nachsprechender Parteigänger für den Dualismus; denn er ist's ja, der die Wurzel desselben: den grundwesentlichen Unterschied zwischen Begriff und Idee zuerst aufgefunden und in's Reine gebracht hat."

„Und niemand kann es ihm nachsagen, daß er das Gute in den Forschungen Anderer nicht anerkannt und gewürdigt hätte. Er ist es, der das Verdienst Hegels, des Riesen-Dialectikers, anerkannt hat, in dem von ihm ausgesprochenen großen Gedanken, daß die Natur der objective Begriff ist. Deßhalb griff er denn auch begeistert diesen genialen Gedanken seines Vorgängers auf und suchte so an seiner Handhabe noch weiter zu gehen, und siehe! so gewann er denn einen Fortschritt für die Naturphilosophie, da er nachgewiesen, daß

---

[1] Dieses behauptet Günther selbst (S. 186): „Die erste Unterscheidung, die der Mensch an ihm selber mit dem Eintritte des Selbstbewußtseins vornimmt, ist die Unterscheidung der geistigen von der natürlichen Hälfte, wovon er jene die Seele, diese den Leib nennt, und beider Verhältnisse zu einander, wie das des herrschenden Subjectes und des dienenden Objectes (Werkzeuges) bestimmt."

[2] Rechtfertigung der Trinitätslehre, S. 30.

die Natur nicht bloß ihre Objectivität (reale Begriffsbildung in den Gattungen, Arten und sinnlosen Individuen), sondern auch ihre eigene Subjectivität (formale Begriffsbildung in den sinnbegabten Individuen, d. h. den Gedanken vom Gemeinsamen in ihren Erscheinungen) habe."

„Er allein ist es, der auch dem großen und für die Speculation unserer Zeit so ungemein wichtigen Gedanken Schellings in seiner negativen (!) Philosophie Gerechtigkeit widerfahren läßt: daß denn das begriffliche Denken nimmer zum Gedanken vom Sein vorzudringen vermöge, wie es noch Hegel behauptet hat. Daher sagt er denn (S. 477), erfreut hierüber, daß auch Schelling mit ihm übereinstimmt in jener großen Wahrheit: „Es gereicht der Offenheit des Kritikers (Frauenstädt) zur Ehre, wenn er unter den ausgesprochenen Gedanken Schellings das große Wort heraushebt; aber jene Ehre würde dem Ruhme des Beurtheilten gleichkommen, wenn er uns noch gezeigt hätte: Warum es von keinem Begriffe, als solchen, aus — einen Uebergang zu irgend einer Existenz, geben könne?"

„Er ist es ferner, der das Moment der substanziellen Selbstständigkeit des Einzelnen in Herbarts Leistungen gewürdigt, aber auch zugleich das Irrthümliche von seiner Weltansicht, die der Erscheinungswelt eine Vielheit einfacher Wesen (Monaden) als das Ansich derselben voraussetzt, auf seine Wahrheit zurückgeführt hat, indem er nachgewiesen, daß es im Universum eine Vielheit der Substanzen mit qualitativem Wesensunterschied, so wie auch eine Gliederung derselben in die These (Geist), Antithese (Natur) und Synthese (Mensch) gibt."

Dieses liefert einen schlagenden Beweis, wie dieser Dualismus erst ein Product von dem Monismus, den ein anderer Dualismus erzeugte, ist. Denn Descartes und Kant trennen das Erkennen des Geistes von dem Objecte, und ihre Nachfolger identificiren den Geist und das Erkannte, Gott und die Natur. Aus dem Satze, daß nur das Gleiche erkannt werden könne, folgt: daß die erkannte Sache (res extensa) der objective Geist oder Begriff sei, wie Schelling und Hegel lehren. Diese monistische Lehre, daß das Object, welches mit der Natur identificirt wurde, selbst vernünftig oder der objective Geist oder Begriff sei, was eine Antinomie ist, adoptirt der moderne Dualismus, und glaubt dennoch, indem er für das Sicherkennen und für das Andererkennen, das er Idee und Begriff irrig nennt, welche im Menschen identisch werden, den Monismus und den damit verbundenen Pantheismus widerlegen zu können.

§. 22.

Fragen wir nach dem Grunde, warum sich der Dualismus und Subjectivismus bei jedem Schritte widerstreiten, so finden wir die Ursache hievon nur in dem negativen Standpunkte, den zuerst Descartes in der neuen Philosophie betrat. Nicht der Zweifel an sich, sondern die damit verknüpfte Negation ist es, welche die philosophische Entwicklung verkümmerte.

Bis zu dieser Wurzel drang auch Günther nicht durch und er konnte daher auch keine Radicalcur anwenden. So sagt er hinsichtlich des Zweifels (E. 237—39; 248): „Wir stehen hiemit an einem Momente der Speculation, von dem man wohl ohne Uebertreibung sagen kann: es sei das in alter und neuer Zeit am meisten besprochene, und doch — nicht nur nicht entwirrte, sondern vielmehr durch jenes Besprechen zu einem gordischen Knoten verschrumpfte."

„Wie Cartesius, so hat um ein Säculum später Kant den Zweifel zur Bedingung der Philosophie gemacht. Aber auch Anhänger Kant's, die in der Anhänglichkeit und vielmehr in der Vorahnung der Wahrheit das Motiv zur speculativen Forschung gefunden. Und was für einen seltenen Zankapfel die von Hegel an die Philosophie gestellte Forderung der Voraussetzungslosigkeit in die Hörsäle geworfen, ist noch im frischesten Andenken; indem einige jene Forderung nur im strengsten Sinne als ein gänzliches Verzweifeln an der Wahrheit gelten lassen; andere aber unter ihr wohl eine Voraussetzung von Gegenständen, welche die Philosophie mit andern empirischen Wissenschaften gemein habe, nicht aber eine Voraussetzung von fertigen Einsichten in die Realität derselben Gegenstände, als Zuständen des Geistes, verstanden wissen wollen, und sich für dieses Verständniß, eben so wie ihre Gegner für das ihrige auf Worte ihres Meisters berufen. Jene Freunde der Verzweiflung sind es auch, die den cartesischen Zweifel, als den möglichst absoluten in Schutz nehmen, und diesen in den eigenen Worten des Philosophen wiederfinden. So sagt z. B. Feuerbach in seiner Geschichte der neueren Philosophie: „Das Zweifeln bei Cartesius ist nicht bloß im gewöhnlichen Sinne ein dubitare, sondern ein habere pro falsis, ein fingere, supponere non esse, oder philosophisch ausgedrückt, eine Abstraction — Negation aller Dinge, quae a nobis diversa sunt." Jedoch gesteht der Verfasser: daß die Unbeholfenheit in der Darstellung der Gedanken bei Cartesius nichts Seltenes und

ihm als dem Anfänger der neueuropäischen Philosophie nicht hoch anzurechnen sei."

„Jene Unbeholfenheit mag nun auch uns zu Hilfe kommen, die wir von dem Cartesischen Zweifel eine mildere Ansicht hegen; wiewohl wir mit dem Verfasser das Cartesische Dubitare nicht für das im gewöhnlichen Sinne halten. Es kann ja jenes Dubitare nach einer zweifachen Richtung über das sogenannte Zweifeln hinausgreifen, nämlich auf dem Wege der Kunst und der Natur — d. h. des beabsichtigten Experimentes und des unwillkürlich eingetretenen Zustandes."

„Jenen Weg aber schlägt Cartesius offenbar ein, wenn er es als nützlich anräth: bei Dingen, die irgendwie einen Zweifel zulassen, so weit zu gehen: sie selbst für falsch und unwahr, ja sogar für nicht seiend uns einzubilden (fingere-supponere non esse). Das angeführte rejicere, evertere kann also auch nur im Sinne der künstlichen Veranstaltung, des Sichanstellens, nicht aber im Sinne des natürlichen Gestelltseins als eines Zustandes der Entschiedenheit, statt dem der Unentschiedenheit, von Cartesius gemeint sein; da er ja diesen Grad von Zweifeln nur als Mittel zu dem Zwecke vorschlägt: um desto sicherer zur Gewißheit vorzudringen."

„Der für uns scheinbar ungünstige Umstand aber: daß Cartesius für diesen höhern Grad solche Dinge voraussetzt, an denen sich zweifeln lasse, findet seinen Aufschluß in dem Grundgedanken: daß nicht all' und jedes Ding den Zweifel zulasse, nämlich: die eigene Existenz."

„Bezweifelbar ist also Alles, außer dem Denkgeiste; und eben darum, wenn etwas den Zweifel gestattet, kann der Einzelne bis zur Fiction fortschreiten: daß es gar nicht existire — für ihn. Setzt aber Cartesius für den höchsten Grad des Zweifels bloß die Möglichkeit desselben voraus; so hat er hiemit so wenig die Wirklichkeit des Zweifels (den Zustand der Unentschiedenheit) vorausgesetzt, als die Fiction des Nichtseins nothwendig als ein Zustand der Entschiedenheit über die Realitätslosigkeit aller Dinge angesehen werden darf. Wir stimmen also mit Feuerbach darin überein: daß jenes Abstrahiren als ein Unterscheiden mehr sei, als ein letztes Absehen von der Realität, d. h. ein vollständiges Verwerfen derselben. Cartesius sagt ja selber: weil die Menschen nie den Geist vom Körper unterscheiden; so wird es ihnen schwer, das Wesen des Geistes zu erkennen. Von einer ernstlichen Verwerfung (Läugnung) der Realität des Leibes, als Bedingung

zur wesentlichen Selbsterkenntniß, ist in diesen Worten auch nicht eine Vorstе anzutreffen." —

„Cartesius suchte etwas über allen Zweifel Erhabenes, um all' und jedem Zweifel einmal für allemal zu begegnen. Er konnte daher auch fürchten: mit dem Nichtfinden des Weges das Resultat selber aufgeben zu müssen, das ihm bereits als Gewißheit und Realität vorlag, und als Felsengrund sich für sein aufzuführendes Gebäude darbot. Und doch — wer wird jetzt noch in Abrede stellen: daß es für die nächste Zukunft der Philosophie zuträglicher gewesen, wenn er seinen Zweifel noch höher gesteigert hätte, nämlich bis zur Frage: Wie kommt's, daß ich an meiner eigenen Gewißheit und Realität nicht zweifle, wenn ich auch an allem Andern zweifle, und das nicht etwa bloß scheinbar, sondern in der That?"

„Mit dieser Frage hätte sich freilich in Bezug auf die Realität alles Andere, außer der des eigenen Ichs, der schlechthin absolute, und nicht bloß der möglichst absolute Zweifel als der Anfangspunkt seiner Philosophie dargeboten; aber mit der richtigen Beantwortung derselben wäre auch der Schlußpunkt derselben, der Spinozistische Pantheismus, unterblieben; der aber nicht mehr zu hintertreiben war, nachdem Cartesius einmal für allemal an die Stelle des Geistes (des ersten gegensätzlichen Factors im relativen Sein) die abstracte Subjectivität des Naturprincips (!) gesetzt hatte; nicht aber — wie seine Gegner behaupten — die abstracte Subjectivität des Geistes. Denn diese als abstracte ist keine andere, als das Sein desselben als Voraussetzung des Sichwissens (des Sich als Seindenkens), die allerdings erst mit dem Sichwissen gemacht wird. Die concrete Subjectivität des Geistes ist eben dieses Denken — das Selbstbewußtsein (die Subjectivität) des Princips, das von diesem — dem Denkgeiste selber — zum Ausdrucke gebraucht wird in dem Satze: Ich bin wissend — wissend bin ich bestimmtes, und nicht mehr unbestimmtes; sondern zum Theil mich selbst bestimmendes, mitbestimmendes Sein."

Der Descartische Zweifel ist kein Zweifel, sofern er sich auf keine Gründe stützt, sondern eine blinde Negation von Allem bis auf das eigene Ich. Jedermann aber hält die Naturobjecte für existirend; diesem allgemeinen Glauben setzte Descartes einen anderen (nicht wissenschaftlichen) Glauben entgegen, mit der Behauptung: Bei allem Zweifel bleibe das Ich als existirend stehen. Wahr ist diese Annahme

nur unter der Voraussetzung, daß die Identität des Subjectes und Objectes bei dem Erkennen eine Wahrheit sei. Daher läugnete er mit seinem Satze auch die wahre und sichere Erkenntniß der Naturobjecte, woran sich der Satz schließt, daß sie selbst keine wahre Existenz haben, weil sie nicht zweifelsfrei erkannt werden. Diesen Grund oder Ungrund widerlegte er späterhin nicht, sondern nahm zur Wahrhaftigkeit Gottes seine Zuflucht, dem Zweifel an den Außenobjectiven Halt zu gebieten. Dieses gelang ihm aber dadurch nicht, weil Gott nur dann, wenn er im Geiste erkannt, dem Geiste zur wahren Erkenntniß verhelfen kann. Es ist daher klar, daß der Monismus hierin im Rechte ist.

Aber eben so unrichtig ist die Behauptung, daß der Zweifelnde an seiner eigenen Gewißheit und Realität nicht zweifeln könne. Denn daß man an seiner Realität, wie an einem objectiven überbegrifflichen Sein, zweifeln könne, beweist die Geschichte der Philosophie. So sagt Schelling:[1] „Es kann dem Transscendental-Philosophen nie darum zu thun sein, das Dasein der Dinge an sich zu beweisen, sondern nur, daß es ein natürliches und nothwendiges Vorurtheil ist, äußere Gegenstände als wirklich anzunehmen.“ Dieses gilt auch von dem Geiste, als einem dem Denken äußeren Objecte. Nur von dem wissenschaftlichen Zweifel, und diesem gegenüber nur von der wissenschaftlichen Gewißheit kann in dem Cartesischen Zweifel die Rede sein. Der Sinn von: Cogito, ergo sum, ist daher der: Ich zweifle und denke, indem ich zweifle; ich kann aber nicht sofern zweifeln, als ich denke und daß ich zweifle; aber zweifeln, ob ich, der Zweifelnde, real oder ideal existire, weil hier der Zweifel nicht mit sich selbst zusammenfällt.

Unrichtig ist endlich die Ansicht, daß der Zweifel ein Mittel zur Erforschung der Wahrheit sei. Das in Frage Stellen ist doch das gerade Gegentheil von der Prüfung und Erforschung und von der tieferen Begründung der Erkenntnisse. Es ist daher die Negation, welche den Cartesischen Satz begleitet, sowohl dem Dualismus, als dem Monismus gemeinsam.

§. 23.

Die bisherigen Erörterungen setzen uns in den Stand, näher den Charakter der dualistischen Lehre Günthers zu bestimmen.

---

[1] System der transscend. Id. S. 10.

Zunächst ist der Charakter dieser Lehre ein subjectiver und philosophisch-empirischer, indem der Mittelpunkt dieser Lehre kein wissenschaftlicher Grund, sondern eine empirische Thatsache ist. Es sind nicht die speculativen Gründe, wodurch die einzelnen Lehren zusammenhängen, sondern nur das Subject ist es, das sie vermittelt. Wenn auch die empirische Thatsache des Erkennens erforscht wird, soweit sie sich nur an den Geist anschließt, so bleibt sie immer Empirie. Das Endziel dieser Empirie und Psychologie ist die subjective Gewißheit und Klarheit, welche von keinen speculativen Gründen unterstützt wird.

Was die Grundlage anlangt, so hat sich der deutsche Psychologismus über den französischen nicht erhoben. Descartes stellt als Devise seines Forschens den Satz auf: Alles, was ich klar oder so klar, wie meine eigene Existenz vorstelle, ist wahr; und Günther sagt von der Philosophie (V. I. 14), — „daß diese (in subjectiver Beziehung) sei das freie Streben des Geistes nach durchgängiger Klarheit, Begründung und Zusammenhang seiner mannigfaltigen Erkenntnisse." Anderswo[1] sagt er: „Das ist die Aufgabe des philosophischen Geistes, die Eines ist mit Selbstverständigung, und welche er sich selber setzt, und welche er auch nur durch sich zu lösen gesonnen ist, so lang er sich selbst nur aus sich, über sich zu verständigen Willens ist; und welche endlich in ihrer gelungenen Lösung das tiefste und reinste Selbstverständniß, d. h. Philosophie liefert."

Diese psychologische Natur ist in der Begründung vorherrschend und verliert sich mehr in der Entwicklung. Es will damit nicht gesagt sein, daß nicht auch die Psychologie speculativ behandelt werden kann; aber in diesem Falle ist sie nur Object und kann nicht zugleich auch die Form der Erkenntniß sein. Die Zergliederung des Bewußtwerdens führt nicht über das empirische Erkennen hinüber. Daher mußte man im Verlaufe diesen Psychologismus verlassen und die Natur des Erkennens erforschen, wie es durch Kant geschehen.

In dem Subjectivismus machen sich abermal die drei möglichen Formen der Entwicklung geltend, die empirische und psychologische, die reflexive und die speculative, wovon die zwei letztern größtentheils den Deutschen angehören. Die zweite Form entwickelte Kant, die dritte die übrigen Denker, welche den Monismus klar herausbildeten. Der Günther'sche Dualismus ist zwar im Wesen reflexiv, hat aber

---

[1] Peregrin's Gastmahl, S. 138.

doch mit dem Monismus Manches gemeinsam. Dieses gilt vornehmlich von der Negation, dem sogenannten real-contradictorischen Gegensatze, der Contraposition, worin zugleich die Identification des Idealen und Realen ausgesprochen ist. Auch wird, wie bei dem absoluten Wissen, die reale Verbindung, die Willenssphäre ganz in eine erkenntnißmäßige aufgelöst.

Was aber den religiösen Inhalt anlangt, so muß dem deutschen Dualismus zuerkannt werden, daß er die christlichen Wahrheiten unverkümmert zu erhalten und wissenschaftlich zu begreifen sucht, hervorgegangen aus dem Bestreben, den Pantheismus zu widerlegen. Es kommt hiebei nicht darauf an, ob ihm dieses gelungen, sondern nur um das Streben, und es ist natürlich, daß dieß Gelingen die eigenen Anhänger des Dualismus keinen Augenblick in Zweifel ziehen. So sagt Pabst [1]: „Die kirchlichen Dogmen erhalten sich in seinen Untersuchungen und Deutungen in ihrer vollen Bestimmtheit und alterthümlichen Solidität; den Kernideen, welche das Erkenntnißstreben der Väter und der Scholastik, so zu sagen, mehr herausgefühlt, als in klarer Erkenntniß gewonnen, und welche die neuere Speculation keiner weitern Aufmerksamkeit werth hielt, ist ihr wahrer Werth gesichert, ihr angestammtes Recht festgestellt, und ihre volle Bedeutung ermittelt; und indem andrerseits von den reichern wissenschaftlichen Hülfsmitteln unsrer Zeit der rechte Gebrauch gemacht ist, sehen wir uns auf die erfreulichste Weise mit der frühern Zeit wieder in lebendige Verbindung gebracht, und den Tag der Verjüngung durch die Wissenschaft für die alternde Gottesgelahrtheit endlich auf erwünschte und ersehnte Weise anbrechen."

Hinsichtlich des Ausgangspunktes wurde dem Dualismus schon oft eine kirchenfeindliche Tendenz zur Last gelegt, und zwar in derselben Weise, wie Descartes mit Luther in Parallele gebracht wird. Pabst sagt in dieser Beziehung: [2] „Cartesius wollte sein Ich in seinen ursprünglichen und nothwendigen Relationen zu allen andern Autoritäten, und diese in ihrem Verhältnisse zu seinem Ich verstehen und begreifen, und zeigte nun in seiner Weise, daß der Denkgeist zu diesem Behufe von Sich selbst ausgehen müsse, und daß das unbezweifelbare

---

[1] Der Mensch u. s. w. S. 26.

[2] Janusköpfe, S. 3. Vgl. Dr. Hok, Cartesius und seine Gegner, S. 90 u. Euristh. S. 321.

Wissen des Geistes um Sich selbst der einzige Sicherheitsmesser seines Wissens um alles Andere sey.“ Indessen ging Descartes selbst nicht so weit, daß er seinen Geist als einzigen Sicherheitsmesser in allem Erkennen bestimmte. Gewiß ist es, daß der Geist es ist, welcher zu erkennen und die Wahrheit zu erforschen im Stande ist; aber eben so gewiß, daß er dazu sich selbst nicht als Princip ansetzen darf.

Fragt man aber, ob der Inhalt der Form entspreche, und ob die durchgeführte dualistische Anschauung noch den Inhalt unberührt lasse, so müssen wir auf das Nachfolgende verweisen. Aber bemerken wollen wir, daß, wie bei Descartes, so auch bei Günther fremde oder undurchdrungene Elemente in das Gebäude mitaufgenommen sind. So ist das logische Gebiet ganz verkümmert — wie Descartes und selbst Kant bei der alten Logik stehen blieben —; die Erkenntniß in einen doppelten Prozeß, der zwei verschiedenen Principien überantwortet wird, zersplittert.

Inhalt und Form stehen nicht in Harmonie. Als System erhielt der Dualismus bei dem Deutschen in vielfacher Beziehung eine instinctartige Ausbildung. Bei Descartes ist noch kein dualistisches System vorhanden; vielmehr vereinigt er beide Seiten, die monistische und dualistische, welche sich nicht von einander trennen lassen. In der Sonderbildung aber ist es nur höchst consequent, daß sich beide Richtungen einander entgegentreten, gerade so, wie sich die bisherigen Systeme in ihrer negativen Entwicklung vollkommen ergänzen. Im Entwicklungsgange hat daher auch das dualistische System einen Platz mit Recht anzusprechen, während die philosophische Entwicklung im ungetrübten Zustande die Aufgabe hat, beide Seiten in Einheit auszugleichen, was im nächsten Abschnitte versucht werden soll.

III. Systematische Grundlage.

§. 24.

Die vorhergehende Entwicklung brachte uns zur Ueberzeugung, daß der Dualismus in der historischen Entwicklung ein eben so großes Recht auf Anerkennung, als der Monismus, habe. Vom Standpunkte des Monismus aus ist man noch nicht zur Einsicht vorgeschritten, daß er nicht ohne Dualismus bestehe, und auch der ausschließlich sich so

nennende Dualismus konnte nach seinen Principien nur eine exclusive Stellung gegen den Monismus einnehmen. Trotz allen möglichen historischen Combinationen und Versuchen hat man doch dem Dualismus noch keine Stellung in der Entwicklung ausfindig machen können. Die Schuld mag allerdings darin liegen, daß der dualistische Standpunkt nur Einen Vertreter gefunden, und darum nicht die große Ausbildung, wie der monistische, gewann. Die Vertreter beider Richtungen stehen sich feindselig gegenüber; die Monisten werfen den Dualisten Unwissenschaftlichkeit, die Dualisten ihrerseits den Monisten Pantheismus vor, so daß nach ihrer Anschauung, dort das wissenschaftliche, hier das religiöse Moment vertreten ist.

Dieser Widerstreit selbst aber fordert dringend zur Lösung desselben auf. Unzufrieden mit der Gegenwart, wandte man sich der Vergangenheit und einem eclectischen, halbspeculativen, halbhistorischen Streben zu. Selbst Jene, welche an der letzten Phase der Philosophie noch festhalten, zerfielen wiederum unter sich auf dem Standpunkte derselben Principien, welche sich verschiedenartig nach dem Standpunkte modificiren. Während ein Theil der Hegeliten im Geiste des Meisters fortzuarbeiten sucht und mehr das wissenschaftliche Interesse vor Augen hat, geht das Streben einiger Anderer dahin, die wissenschaftlichen Ergebnisse für das Leben zurecht zu richten und zu diesem Zwecke dieselbe Philosophie ohne Rücksicht auf den Widerspruch mit dem Leben fortzubilden. Einige Wenige suchen von dem Pantheismus einzulenken und den Meister selbst in mehren Punkten zu corrigiren. Andere gehen auf Schelling, Fichte, Jacobi, Kant und Leibnitz zurück und suchen ihre Systeme zu vergeistigen und weiter zu bilden. „Da gibt es nun Einige — sagt Günther (S. 59) — die nur bis auf Kant und seinen „ehrlichen Weg" zurück wollen, um, auf diesem angelangt, alsbald das Kehrum für ein Vorwärts zu beginnen. Andere zeigen sogar auf Leibnitz zurück. Doch — Keiner auf den Franzosen Descartes (bis auf Günther — versteht sich)." Dieser hat unter seinen Landsleuten noch viele Anhänger, während es unter den Deutschen Günther ist, welcher sein System zu verbessern und nach Ausscheidung des Unhaltbaren wieder zu repristiniren sucht. Andere gehen noch weiter, nämlich auf die mittelalterliche oder antike Philosophie zurück.

Mehr oder weniger liegt allen diesen Bestrebungen Eclecticismus zu Grunde. Darüber haben wir uns daher Rechenschaft zu geben, wobei es einleuchtend ist, daß diese historischen Elemente überschritten,

und daß auf speculative Weise die möglichen philosophischen Entwicklungen dargelegt werden müssen. Zuerst sind es die Principien, die in der Begründung besprochen werden; sodann werden diese nach dem Inhalte in der Entwicklung dargelegt, und endlich wird auf den historischen Gang Rücksicht genommen.

1. Begründung.

§. 25.

Das Wesen des speculativen oder philosophischen Wissens ergibt sich aus dem Gegensatze zu dem historischen oder empirischen und unmittelbaren. Letzteres besteht darin, daß man nur die Thatsache, das Object und die Umstände ohne den inneren Zusammenhang und ohne die Gründe, worauf sich ein Object stützt, oder welche das Object erhellen, erfaßt. So ist die Geschichte selbst dann noch nicht speculativ durchdrungen, wenn man die historischen Gründe für die einzelnen historischen Facta anzugeben weiß, weil beides in das Gebiet des Historischen gehört, sondern es muß aus der Natur der Geschichte selbst eine gewisse Norm sich ableiten lassen, welche allen historischen Entwicklungen zu Grunde liegt. Was im Einzelnen von der Geschichte gilt, das muß seine Geltung von allen Objecten haben.

Diese philosophische Behandlung kann sich auf einzelne oder auf alle Objecte erstrecken. Die Geschichte aber bezeugt es, daß sich anfänglich die Speculation nur auf sehr wenige Objecte ausdehnte und erst im Verlaufe an Umfang zunahm, bis sie alle Objecte in ihr Bereich gezogen. Insofern man daher auf den Umfang Rücksicht nimmt, kann von keinem Systeme die Rede sein, wenn nicht alle Objecte durchdrungen sind, sondern es entstehen nur speculative Aussprüche und Sätze. Sollen diese Aussprüche im Verlaufe zu einer höheren Einheit sich zusammenfügen, so muß auf den Geist, der ihnen zu Grunde liegt, Rücksicht genommen werden.

Da nun die Speculation außer dem Objecte, das theils gegeben, theils gewonnen sein kann, vorzüglich in der gesteigerten Erkenntniß gründet, so sind es die Ideen, welche die ganze Erkenntniß leiten, wodurch die Speculation zur Speculation wird. Diese speculative Erkenntniß ist daher innerlicher und überständlicher; sie kann mehr oder weniger in abstracter oder concreter Form sich manifestiren. Dort tritt das Objective mehr in den Hintergrund, hier ist Inhalt und Form

durchdrungen. Das Erstere tritt insbesondere bei den letzten Systemen deutlich hervor.

Was also die Erkenntniß zu einer philosophischen macht, ist die richtige Durchführung richtiger Principien oder die philosophische Construction. Ohne diese wird die Wissenschaft immer nur eine formalistische sein, die sich entweder in historischen, critischen oder logischen Reflexionen ergeht, ohne die Sache bei der Mitte zu fassen. Von der Art ist z. B. der Grundsatz: Alles, was ich klar erkenne, ist wahr, und überhaupt der Psychologismus, so wie die Manier Jener, welche historische und alltägliche Wahrheiten in philosophische Ausdrücke kleiden und nur die todte Form ohne tiefere Erforschung geistlos zur Schau stellen oder in geistreich sein sollenden Phantasien sich ergeben.

Ein philosophisches System wird daher darin bestehen, daß es nach gewissen Ideen den ganzen Inhalt des Wissens bestimmt und ordnet. Maßgebend müssen aber diese Principien nicht nur am Anfange, sondern im ganzen Umfange der Untersuchung sein. Daher ist kein Princip die Wahrheit: daß nur der Geist es ist, welcher erkennt; kein Princip die Behauptung: daß es zwei verschiedene Substanzen, Geist und Natur, gibt; gleichwie es kein Princip ist, zu sagen: die Idee des Wahren sei Princip der Philosophie. Denn mit allen diesen Sätzen wird keine Norm, wornach etwas Anderes gestaltet werden soll, ausgesprochen. Abermal kann keine empirische Wahrheit, z. B. die der Selbstgewißheit, oder keine empirische Thätigkeit, z. B. des Selbsterkennen, auf ein philosophisches Princip Anspruch machen; denn die Principien drücken nicht den Inhalt, sondern die Form der Erkenntniß aus. Daraus ersieht man, daß nicht der psychologische Erkenntnißproceß oder eine Analyse des Selbstbewußtseins die philosophischen Principien an das Tageslicht fördert.

Entscheidend dagegen ist die Erforschung des Erkenntnißprocesses überhaupt, nicht in Rücksicht auf das Subject, wie es selbstbewußt wird, sondern in Rücksicht auf das Object, nach welchen Gesetzen es dasselbe denkt. Dieses Object ist kein bestimmtes; denn beschränkt man die Erkenntniß auf ein besonderes Object, wie auf die Genesis des Selbstbewußtseins, so muß nothwendig die Allgemeinheit der Principien fehlen und sich ein Sondersystem herausbilden. So entsteht der Psychologismus und Subjectivismus, wenn das erste Object und zugleich das Princip der Mensch selbst sein soll. Er ist formalistisch, weil die Principien fehlen, und wird er durchgeführt, so entsteht noth-

wendig als Princip die Identificirung des Objectiven mit dem Subjectiven und damit der Monismus. Unausgebildet entsteht der Dualismus, welcher die Einheit zwischen Geist und Natur, wie die Einheit des Erkenntnißprocesses aufhebt.

Da es aber zur Natur des Systemes gehört, daß es von dem Principe bestimmt wird, wie wir bei dem Idealismus und Realismus sehen: so kann dasselbe System nicht zugleich dem Subjectivismus und dem Dualismus von Geist und Natur huldigen, außer unter der Bedingung, daß Geist und Natur mit Idee und Begriff, d. h. mit einem Dualismus des Erkennens identificirt werden. Der Dualismus von Geist und Natur ist nämlich ein realer und als dieser von Principien bestimmt. Nach diesen Principien ist der Dualismus, nicht nach dem Dualismus sind die Principien zu bestimmen.

Indem zweierlei Principien die Einheit des Systemes aufheben, so muß sich das System entweder Subjectivismus oder Dualismus allein nennen. Da aber die Natur der Erkenntniß mächtiger, als der subjective Wille ist, so muß der reale Dualismus zugleich einen idealen hervorbringen, und so kann, wenigstens für den Stand der Beurtheilung, von einem Dualismus im allgemeinen Sinne gegenüber dem Monismus die Rede sein. Dieser Dualismus kann noch mehr empirischer Natur sein, und er wird daher mit dem Subjectivismus als Eigenschaft sich vereinigen lassen. Aus dem Subjectivismus kann sich nur dann ein Dualismus herausgestalten, wenn das Erkennende und das Erkannte identisch sind.

Das Princip ist im Wissen und Erkennen zu suchen, und daraus folgt, daß dieses Wissen einheitlich ist und nicht zweiheitlich sein kann. Denn der Geist kann mit seinem Ideewissen nicht zugleich dieses überschreiten, und soll er es überschreiten und ein Begriffswissen besitzen, so muß er, weil dieses der Natur eignet, zugleich Natur sein. Da es aber der Geist ist, welcher denkt und weiß und philosophirt, so kann es nur Einen Erkenntnißproceß geben und nur in diesem Einen Erkennen können die Principien liegen. Diese Einheit des Erkenntnißprocesses ist aber so sehr für das philosophische Princip erforderlich, daß es ohne diese Einheit gar kein Princip geben kann. Denn wer, als der Geist, ist es, welcher über sich und Anderes philosophirt? Nach den in seinem Wissen liegenden Principien entscheidet er über alle Objecte und daher auch über jedes fremde Object, wozu wohl auch die Natur gehört. Es ist unmöglich, den vermeintlichen Denk-

proceß der Natur zugleich mit dem Denkprocesse des Geistes zu einem einzigen Erkenntnißprincipe zu verbinden und eine Einheit, die für das Erkennen erforderlich ist, zu gewinnen, ohne die Natur selbst im Geiste und den wesentlichen Unterschied von Geist und Natur im Denken durch die Negation des Realen und die Identification des Realen mit dem Idealen aufgehen zu lassen.

Wir sehen also, wie der Subjectivismus zugleich wiederum die wahre Subjectivität des Geistes vernichtet und wie diese nur im rechten Systeme gewahrt werden kann; auch sehen wir, daß der Dualismus stets mit dem Monismus verbunden ist. Die Principien der Philosophie können daher nicht im empirischen und psychologischen Selbstbewußtsein liegen, sondern sie können nur aus dem Erkennen durch das Erkennen ohne Rücksicht auf das zu erkennende Object gewonnen werden.

§. 26.

Wenn nun so viel gewiß ist, daß die Principien der Philosophie in dem Wissen und Erkennen zu suchen sind, so muß es eben so klar sein, daß sie nicht in der mittelbaren Einheit des Erkennenden und des Erkannten, des empirischen Subjectes und des empirischen Objectes, liegen. Dieß ist der Standpunkt des Subjectivismus und Psychologismus, welcher nothwendig zur Identification des Idealen und Realen führt.[1]

Die Principien müssen jedem Erkenntnißobjecte unterliegen, und sie können daher nur in der unmittelbaren Einheit der Erkenntnißform mit dem Erkenntnißobjecte liegen. Diese Einheit erscheint in der Reflexion; an sich ist nur ein einfacher Erkenntnißact vorhanden. So ist jedes Wort eine solche Einheit der Form mit einer Sache, in der Weise, daß die Erkenntnißform die Sache, mag sie dem Denken oder der Wirklichkeit angehören, darstellt. Es gibt also kein Wort und keine einfache Erkenntniß, bei der sich nicht im Reflexe ein Ternar, die Form, die Sache und die Einheit, manifestirte. Will man diesen Ternar mit dem Subjecte, Objecte und der Einheit bezeichnen, so hat man unter Subject und Object nicht das empirische zu verstehen.

---

[1] Auch der Monismus verlegt die Einheit zwischen dem Erkennen und Erkannten nicht in den Geist, der die Objecte abbildet, sondern in ein Drittes, das beides ist und beides zusammenhält, wodurch das Problem nur umgangen wird.

Die Principien bilden aber eine Einheit, soferne sie unzertrennlich sind, obwohl sie an sich drei sind. Drei Glieder begründen den Erkenntnißorganismus, soferne er vollkommen ausgebildet ist. Denn in dem Grundacte des Erkennens, der geistigen Anschauung, ist nur eine Einheit vorhanden; es entsteht sofort im Unterschiede des Objectes und Subjectes ein Dualismus, der aber die Einheit schon in sich schließt, und endlich in der vollen Entfaltung, wie sie sich in der Sprache kund gibt, ein Ternar.

Nach dem Grundacte des Erkennens, der geistigen Anschauung, benennen sich die Glieder des Erkenntnißorganismus; sie sind das Ideale, das Reale und das Einheitliche oder Formale, weil sie beiden Gegensatzgliedern durch das dritte der Form nach bestimmt werden. Weil die Erkenntniß eine Form des Geistes und der geistigen Anschauung ist, so heißt dieses Moment das Ideale, und das im Idealen sich spiegelnde Aeußere oder Unterständliche das Reale.

Dieser Erkenntnißternar ist das Vorbild für das Erkennen; aber auch im Objectiven, dem nach ihm Gebildeten, wiederholt sich ein Ternar, weil in der Wirklichkeit Alles Leben und Harmonie sein muß. So ist daher der Ternar ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Gebiet das allgemeine Princip der Philosophie; denn er wiederholt sich im Idealen, im Realen und Formalen. So begleitet das Princip den Geist überall hindurch, ist am Anfange, in der Mitte, wie am Ende maßgebend.

Einleuchtender wird das Gesagte, wenn wir die Geschichte der Philosophie zu Rathe ziehen. Denn man gelangte durchgängig auf eine bestimmte Anzahl von Principien, die nach der Entwicklung auch das Resultat sein können. Bei den Pythagoräern sehen wir die Zahlen im Gegensatze zu dem Erkenntnißobjecte; bei Plato sind es die Ideen, welche dieselbe Stellung, wie die Zahlen, einnehmen. Indem er außerdem noch Gott und die Materie unterscheidet, so sind ausdrücklich drei Principien gegeben. Auch Aristoteles, der sich nur unwesentlich von seinem großen Lehrer unterscheidet, nämlich rücksichtlich der Verbindung der Ideen mit der Sache, nimmt drei Glieder in seiner Philosophie an. Wir sehen hier das oben angedeutete Verhältniß zwischen dem primitiven und reflexiven Erkennen in Anschlag kommen. Weder Plato, noch Aristoteles, noch irgend ein Nachfolger vermochte es, die Einheit im Unterschiede festzuhalten. Hätte man die Einheit zwischen dem Idealen und Realen gehörig festgehalten, so wäre nie ein Streit dar=

über möglich gewesen, ob die Ideen, die Arten, die Gattungen, das Allgemeine außer oder in den Individuen seien; es hätte sich im Mittelalter nicht der Streit zwischen den Nominalisten und Realisten entspinnen und nie die Frage nach einem Individuationsprocesse entstehen können. In dieser ganzen Entwicklung sehen wir also die Einheit als das entscheidende Moment an und erblicken sonach, weil die Ideen, die Gattungen, das Allgemeine dem Individualen und Realen gegenüberstehen, mit der Einheit überall einen Ternar.

In der neuen Philosophie treten dieselben Erscheinungen hervor. Bei Descartes ist es das Denken und das Sein, welche ein drittes Glied zu ihrer Ergänzung erfordern und in dem abfolgenden Also fanden. Vollkommen klar treten die drei Principien bei Spinoza, der eine absolute Substanz mit zwei Attributen annimmt, hervor. Dieses gilt auch von der Leibnitzischen Monadologie, welche sich nur wie Vielheit und Einheit von der Spinoza'schen Lehre unterscheidet. Bei Kant ist es das unmittelbare und mittelbare Erkennen, in dem Satze, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, ausgesprochen, welches nebst der Einheit zu einem Ternare sich gestaltet. Diese Einheit verwandelt sich bei Fichte in das Setzen, so daß die Dreiheit beibehalten bleibt. Bei Schelling treten in der absoluten Identität des Idealen und Realen sehr klar die drei Principien hervor, und in Bezug auf Hegel ist die Trilogie allgemein bekannt.

Hinsichtlich der Zahl der Principien kann sonach kein Streit mehr sein und auch darüber nicht mehr, wo sie sich zunächst kund geben müssen. Dagegen kommt Alles auf ihre Einheit an und diese ist es, hinsichtlich welcher man sich irrte. Es ist die innere Einheit von der äußeren zu unterscheiden; denn jene ist das dritte Glied, diese dagegen die Art und Weise, wie die drei Glieder verbunden sind. Es ist nämlich, was die Zahl der Elemente und ihre Verbindung betrifft, doch so viel klar, daß ein einziges Element als pure Einheit nach Innen und Außen Alles unerklärt läßt, in dem idealen Gebiete das Erkennen, im realen die Lebendigkeit, im formalen die Entwicklung. Es reichen aber auch zwei Elemente nicht hin, irgend ein Object zu erklären; denn da sie sich nicht berühren, so wären sie nur getrennte Einheiten. In dieser Weise hat der Dualismus nichts vor dem Monismus voraus, und er erscheint gleichfalls nur als ein negatives System. Drei Elemente aber begründen eine volle Einheit, indem zwei durch ein drittes verknüpft sind. Diese Verbindung ist eine un-

zertrennliche im Urbildlichen und Natürlichen; aber im Reflexe kann sie der Geist verkehren und so läßt sich die Negation im Monismus und Dualismus erklären. Zwar auch in diesen Systemen gibt es drei Elemente; aber sie sind nicht lebendig und einheitlich verbunden, indem dort zwei, hier ein Glied negirt werden.

Das System, welches drei Glieder zu einer Einheit verbindet, der Trinarismus, Ternarismus oder das Dreigliedsystem, unterscheidet sich demnach von den zwei andern, dem Monismus und Dualismus, wie durch vollendete Entwicklung, so durch richtige und wahre Begründung der Speculation. Denn beiden andern Systemen ist die Dreiheit gleichfalls unvermeidlich; aber sie kommen theils erst dazu, theils verbinden sie dieselbe auf negative Weise. So negirt im Monismus ein Glied die andern; ein Glied erzeugt die andern, obwohl der Proceß dabei gar nicht erklärt werden kann, und es entsteht ein Product, welches Widersprechendes verbindet. Ein solches Product ist die Spinozaische absolute Substanz mit ihren zwei Attributen; denn letztere müssen der Substanz entsprechen und können mit ihr nur Ein Wesen bilden. Der Dualismus negirt die Einheit und ist im Principe, wie im Verlaufe unwahr, weil kein Gegensatz ohne Einheit bestehen kann. Er bildet den geraden Gegensatz gegen den Monismus, weil dort eine abstracte Einheit, hier ein abstracter Gegensatz angenommen wird. Beide verhalten sich wie gegensatzlose Einheit und wie einheitsloser Gegensatz, und ergänzen sich überhaupt zu dem negativen Erkenntnißprocesse; denn in der That besteht der Monismus nicht ohne Dualismus, so wie der Dualismus nicht ohne Monismus. Beide aber sind negative Nachbildungen eines höheren unzerstörbaren Ternares, der selbst erst diese Negation erklärt.

§. 27.

Betrachten wir die drei Glieder oder Elemente, welche sich bei jedem Entwicklungsgange der Speculation herausbildeten, so sehen wir, daß nur ein einziges consequentes System möglich ist, und daß es ob dieser durchgreifenden Einheit, Harmonie und Allgemeinheit allein auf inneren Werth und auf Wahrheit Anspruch zu machen hat, nämlich das ternare System. Dieses ergibt sich aus der Parallele mit den negativen Systemen, dem monistischen und dualistischen, welche nur dann entstehen können, wenn die Einheit und Harmonie getrübt oder

eine Negation des organischen Verbandes in den Denkelementen eingetreten ist.

Zunächst dringen beide negativen Systeme nicht bis zum primitiven, sondern nur bis zum reflexiven Erkennen vor; denn würden sie die Uracte des Erkennens sich zum Bewußtsein bringen, so könnten sie nicht in der Reflexion eine negative Unterscheidung oder Verbindung eintreten lassen. So sagt Kant, er vermöge die Dinge nicht an sich zu erkennen, obwohl er gerade damit schon eine Erkenntniß von ihnen prädicirte, nämlich die unmittelbare oder primitive. Eben so spricht Hegel von dem reinen Sein, das dem reinen Nichts gleich ist, weil er die Relation des Seins zu dem Objecte zerstörte, obwohl er selbst ohne diese Relation nicht einmal von dem Sein hätte sprechen können. Gerade dieses primitive Erkennen macht erst eine Negation möglich, und es stellt sich klar heraus, daß jede negative Reflexion im Widerspruche mit der Natur des Erkennens steht.

Weil man das Grundelement des Erkennens nicht erfaßte, so begriff man nicht, wie das Allgemeine entstehe, und man stellte Untersuchungen an, welche, auf die Negation hinaufgebaut, die Verwirrung nur noch steigerten. Im wirklichen und vollkommenen Erkennen tritt keine Unterscheidung des Allgemeinen ein, sondern das Allgemeine ist zumal mit dem Besonderen verbunden. So sagt man: Dieser Baum, alle Menschen, ohne das Allgemeine von dem Individualen zu trennen. Aber die Genesis des Allgemeinen und Individualen stützt sich auf den Grundternar, so daß, wie in diesem nur ein idealer Unterschied obwaltet, eben so auch in dem erweiterten Verhältnisse nur ein idealer Unterschied und Proceß statt haben kann. Hatte nun die negative Philosophie bereits die Grundbegriffe negativ aufgefaßt und hatte Hegel in dieser Weise von einem reinen Sein gesprochen, so trennte man auch bei erhöhter Reflexion das Allgemeine von der Basis, dachte es vor und ohne das Besondere, und ließ es selbst zu dem Besonderen sich entfalten, sich selbst als Allgemeines aufhebend, um endlich die Einheit von Beiden zu sein.

Diesen negativen Proceß machte auch Günther zu dem seinigen und nannte ihn ein Naturdenken, die antike Logik, obwohl er sie die moderne hätte nennen sollen, und obwohl er das Irrige an dieser negativen Entwicklung selbst bei einiger Betrachtung hätte einsehen können. Aus diesem Uebersehen schreibt sich seine Polemik gegen Alles, was dem Begriffe, dem Allgemeinen nur ähnlich sieht, soferne diese

Logik auf den Geist will angewendet werden; denn er erkennt auf der einen Seite nicht die richtige Logik, und hält die negative doch im Gebiete der Natur für wahr und angemessen. Aber selbst die Geisteslogik ist nichts Anderes, als die negative im Gewande der realen Entwicklung und der Immanenz. So ergibt sich ein Natur- und ein Geistwissen, Begriff und Idee, welche, obwohl im dualistischen Sinne sich beständig entgegengesetzt, dennoch sich im Menschen auf eine unerklärbare Weise begegnen. So sagt er (S. 334): „Im Begriffe als solchem, sowohl in antiker wie in moderner Bedeutung, liegt kein Heil für die Selbstständigkeit des Geistes." Er verwechselt hier den Begriff mit dem Allgemeinen, das er sich von dem Besonderen getrennt und zu ihm sich fortbildend denkt; denn man darf wohl fragen, wer den Begriff von Gott habe, der Geist oder die Natur. Von einer Idee Gottes kann auf dem Standpunkte des immanenten Erkennens oder Processes nicht die Rede sein.

Er fährt fort: „In ihm gilt jedesmal nur das göttliche Genus, welches die Persönlichkeit des einzelnen Geistes der Individualität herabsetzt, die als solche aber nichts zählt, weil nur die unendliche Reihe derselben zählt unter dem doppelten Nenner zur Subjectivität und Objectivität, in welche das absolute Eine für immer eingegangen, und so nur als Ueberall und Nirgends seine Existenz zu fristen vermag."

„Den unerschütterlichen Schutz für sein ewiges Recht findet der Geist allein in jener Wissenschaft, die ihm in seiner Einzelheit, nicht als vorübergehendem Individuum, als unendlichem Bruchtheile eines Ganzen, das als Einheit nicht mehr besteht, sondern als Substanz und Causalität an und für sich das Wort spricht. — Der erste Schritt hiezu geschah nun zwar allerdings erst in der zweiten Periode christlicher Wissenschaft von Cartesius, der die augustinische Bahn von Neuem betrat. Allein auch er konnte sich so wenig, wie sein und des ganzen Occidentes Lehrmeister, des Einflusses von Seite des antiken Begriffes gänzlich entschlagen; ein Umstand, der es mehr als ahnen läßt: daß der Mensch in seiner Doppelnatur einen großen Parteigänger für jenen beherberge."

„Auch dieser ist kein anderer, als der Begriff, der Schlußmoment im Streben der Natur zum Bewußtsein, in welchem diese im Menschen als Individuum ebenso zu sich kommt, wie der Geist in der Idee, d. h. in dem Gedanken von Sich als Substanz und Causalität, als welche Er zugleich unveräußerliche Autorität ist. Und so ist es denn der

Begriff, der in der Sphäre der Wissenschaft von jeher eben so mit der Idee im Streite lag, um sein Naturgesetz zur Herrschaft zu bringen. — Jener alte angestammte Einfluß aber verräth sich in dem neuen Anlaufe besonders darin: daß Cartesius in dem Beweise für die Realität und folglich für die Auctorität der Außenwelt seinen Ausgang zwar vom Geiste aus nimmt, aber sodann doch den Weg zu Gott hin einschlägt, um von da erst auf die Welt und ihre Realität überzugehen; anstatt den Anhaltspunkt für jede andere Realität außer dem Geiste, in der Auctorität des Letztern zu suchen."

„Denn es ist jener Weg über Gott zur Natur fast derselbe, den der Begriff einschlägt, um dem Einzelnen und Besonderen als Bethätigungen eines Realallgemeinen in diesem seinen Ursprung und Sicherheit anzuweisen; und dem Spinoza kam die Lösung seiner Aufgabe: die Cartesischen Elemente zu systematisiren, ungleich leichter zu stehen, als Hegeln die Lösung der seinigen: diesem akosmischen Systeme, nach der Weisung der Identitätslehre, zum perpetuum mobile, zur ewigen Unruhe zu verhelfen."

Mit der antiken Logik steht es indessen nicht so schlimm; trotz ihrer Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit läßt sie doch noch die Möglichkeit des Denkens und Erkennens zu, während die monistische und dualistische Logik, wenn man sie so nennen darf, durch die Identification des Denkens mit dem Gedachten auch jene Wahrheit des Denkens aufhebt. So ist der Satz: Gott ist weise, für die negative Dialektik durchaus unverständlich, weil das Denken ein realer Vorgang, ein Erschließen und Zusammenschließen ist. Darnach erlangt dieser Satz den Sinn: Gott wird weise, indem er sich selbst erschließt und die Unmittelbarkeit aufhebt. Daraus ersieht man, daß die negative Dialektik des Monismus und Dualismus das Erkennen völlig aufhebt; es bleibt sonach nur die einheitliche Erkenntnißtheorie von drei homogenen Gliedern als allein möglich übrig.

2. Entwicklung.

§. 28.

Nach den bereits dargelegten Principien lassen sich nur, so man auf den Inhalt Rücksicht nimmt, drei Abarten philosophischer Systeme denken; sie entstehen durch die ganze Negation der anderen Glieder und sind daher: die idealistischen, realistischen und formalistischen. Eine

Darlegung dieser Sondersysteme zeigt, daß sie sich nicht als solche behaupten, sondern vielmehr in das Gegentheil übergehen.

Da nämlich ein System nur dadurch System ist, daß es auf Absolutheit Anspruch macht, so bildet sich, im Falle nicht alle Factoren der Erkenntniß in dasselbe aufgenommen werden, ein Sondersystem durch die Negation der andern Factoren, und da es einen idealen Factor gibt, so werden sich idealistische Systeme durch die Verabsolutirung des idealen Factors erzeugen. Das Wesen dieser Sondersysteme wird darin bestehen, daß die Erkenntnißacte von dem Erkannten abgezogen und zu selbstthätigen Subjecten erhoben werden. Betrachten wir Descartes, so hat sein Princip den Sinn: daß der Geist nur so weit ist, als er sich denkt, oder daß dessen Natur im Selbstdenken und der Selbstentfaltung und der Selbsterzeugung besteht. Er sieht die Eigenschaften des Denkens und der Ausdehnung, bald als Wesen, bald als Modi des Wesens an, während sie doch nur Letzteres sein können. [1]

Während Descartes die Accidenz mit der Substanz identificirte und dadurch letztere indirect aufhob, gingen die nachfolgenden Systeme so weit, daß sie ausdrücklich jegliche Substanzialität ausschlossen und annahmen, es sei nur der Begriff oder die Idee, welche denke, nicht aber das Ich oder der empirische Geist. „Der consequente, durchgeführte, transscendente Idealismus, sagt Hegel, [2] hat die Richtigkeit des von der kritischen Philosophie noch übrig gelassenen Gespenstes des Dings-an-sich, dieses abstracten von allem Inhalt abgeschiedenen Schattens erkannt, und den Zweck gehabt, ihn vollends zu zerstören.“ Und Schelling: [3] „Das Ich denke, Ich bin, ist seit Cartesius der Grundirrthum in aller Erkenntniß: das Denken ist nicht mein Denken und das Sein ist nicht mein Sein, denn Alles ist nur Gottes oder des Alls.“

Daraus ist klar, daß es nur der Begriff oder die Idee ist, welche

---

[1] Princip. phil. p. I. 63. Cogitatio et extensio spectari possunt ut constituentes naturas substantiae intelligentis et corporeae, tuncque non aliter concipi debent, quam ipsa substantia cogitans et substantia extensa, hoc est, quam mens et corpus.

— 64. Cogitatio et extensio sumi etiam possunt pro modis substantiae, quatenus scilicet una et eadem mens plures diversas cogitationes habere potest.

[2] Werke, III. 30.

[3] Aphorismen in die Einleitung der Naturphilosophie, S. 44.

denkt, und daß nach dem Subjecte hin die Verbindung abgebrochen wurde. Aber auch nach dem Objecte hin ward jegliche Einheit in der Reflexion negirt, indem das Erkennen darein gesetzt wurde, kraft seiner Absolutheit sich ein Object zu erschaffen und zu erzeugen. Aber gerade dadurch hebt sich der Idealismus auf, daß er auf der einen Seite den Begriff zur Subjectivität erhob, nachdem er die empirische negirt hatte, und daß er auf der andern das negirte Object wiederum setzen mußte. Daher der sein Object erschaffende Begriff! Daraus wird klar, was Schelling sagt:[1] „Das Ich selbst ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Object) producirt." Und denselben Sinn erlangt auch, nachdem man die Natur des Erkennens aufgehoben, der Descartische Satz: Ich denke und setze mich dadurch in die Existenz. Denn selbst der Dualismus stimmt mit dem Monismus darin überein, daß er das Erkennen in einen realen Proceß verwandelt; daher kann man auf diesem Standpunkte nicht mehr behaupten: Das Denken, welches doch eine unläugbare Thatsache selbst bei dem Zweifeln ist, setzt ein denkendes nnd außerbegriffliches Subject voraus, so daß der Denkende in Wirklichkeit existirt, während der Sinn im genetischen Denken ist: Das Ich erschließt sich durch das Denken zur Existenz.

Weil nun der Dualismus in Betreff des Erkennens mit dem Monismus übereinstimmt, so finden sich bei ihm dieselben Widersprüche. So legt er der Natur den Begriff bei, ohne daß er ein Subject annimmt. Wir lesen in dieser Beziehung (E. 182): „Indem das (Natur-) Princip nur subjectiv wird in den reflectirten Producten, die es zuvor herausgebildet, und weil ferner jene factische Reflexion wieder nur in hiezu organisirten Individuen eingeleitet wird; so ist das Princip selber in den Individualitäten beider Hemisphären (der objectiven und subjectiven) eingegangen, aber auch als numerische Realeinheit in ihnen für immer untergegangen. Hiemit ist aber für das Princip die abermalige Objectivirung seiner Subjectivität unmöglich gemacht, weil sie nur möglich ist dadurch: daß vom Princip das subjective und objective Moment seiner Offenbarung auf sich selber bezogen wird. Zu solch einer Beziehung aber müßte das Princip selber als numerische Einheit noch so vorhanden sein, wie es für die zwei Momente seiner Offenbarung von uns vorausgesetzt werden muß. Fehlt nun die Bedingung,

---

[1] System der transscend. Id. S. 50.

so fällt auch die besprochene (aber darum noch nicht all' und jede) Beziehung, d. h. es bleibt nur die Beziehung zwischen den zwei Elementen der eingetretenen Offenbarung als eine mögliche übrig." Der Sinn ist dieser: Aus einer Ureinheit (Princip) treten die objective und subjective Sphäre (dort die Elemente, hier die Pflanzen und Thiere) hervor, worin das Princip untergeht. Dieser reale Proceß wird ein Denkproceß genannt; nun ist es aber klar, daß nach dem Untergange des denkenden Principes kein Denken mehr vorhanden sein kann; denn die Elemente und die Organismen der Pflanzen und Thiere bilden nur das Product des Denkens. Es besteht also in Wirklichkeit keine Entfaltung und keine Zurücknahme und Beziehung mehr: wer sollte denn diese vermitteln? Daher heißt es (S. 477): „daß der Begriff als solcher Alles, nur keine Existenz (reales Sein) denken könne." Aber der Begriff begreift gar nicht, sondern ist eine Erkenntnißform eines denkenden Subjectes, worin sich jegliches Object abdrückt. So lange es wahr ist, daß Alles begriffen werden kann, so lange bleibt es widersprechend, zu sagen, daß der Begriff sich nicht auf das Sein beziehe.

Wie es aber undenkbar ist, daß ein Begriff ohne ein Begreifendes bestehe, ebenso ist es undenkbar, daß im Begriffe nichts begriffen werde. Es gibt kein begriffenes Object, weil das begreifende Subject vor dem Begreifen des Objectes besteht und das Object dadurch setzt und zugleich untergeht. Ohne Einheit zwischen Subject und Object sich einen Begriff denken, heißt alles Denken und Erkennen verkehren und in der Wurzel vernichten. Hier besteht daher auf der einen Seite ein Dualismus, auf der andern ein Monismus, wodurch das Denken ganz verkehrt wird.

Betrachten wir aber diesen Idealismus sowohl in monistischer als dualistischer Form, so sehen wir, daß er durch die Negation der Einheit mit dem Realen entsteht, aber sich selbst zerstört, indem er das negirte Reale zu erzeugen vorgibt. Das Resultat ist der Widerspruch, die Vereinigung des Widersprechenden; und gerade die Antinomie wurde für das Zeichen der Speculation, die Lüge für die Wahrheit angesehen.

§. 29.

Da im Erkennen das Reale das zweite Element ist, so gibt dieses verabsolutirt die realistischen Systeme, deren Natur darin besteht, daß

sich aus dem Objecte das Denken, aus der Sache der Begriff herleiten soll. Dahin gehören der Empirismus und Positivismus in ihrer höchsten Gestalt.[1]

Es kann nicht fehlen, daß die Identification des Idealen und Realen auch dahin führe, das Princip überhaupt mit dem Träger des Erkennens zu vermengen. Der Subjectivismus, welcher behauptet, das eigene Ich müsse zum Ausgangspunkte genommen werden, steht hierin auf gleicher Stufe mit dem Objectivismus, welcher das Gegentheil behauptet. Beide Systeme sehen nicht ein, daß weder im Subjecte, noch im Objecte als solchem das Erkenntnißprincip liege, sondern nur soferne, als es auf irgend eine erhöhte Weise erkannt wird, gilt es als Ausgangspunkt für die Sphäre, in welcher es sich selbst befindet. Der Geist aber, wie die Außenwelt sind gegen die Idealwelt objectiv und so hängt die Idealwelt ebenso von der Realwelt ab, wie im Idealismus sich das Objective erzeugt. Man kann aber vom Realen zum Idealen nur durch die Negation des Realen gelangen, wenn keine ursprüngliche Einheit zwischen ihnen vorhanden ist.

Dabei ist es gleichgiltig, ob man im Subjectivismus das relative oder absolute Ich zum Ausgangspunkte nimmt. So sagt Hoffmann:[2] „Nicht minder falsch als der Zweifel ist es, das eigene Ich als das Subject zum Ausgangspunkte der Philosophie zu nehmen. Alles Endliche ist ein Bedingtes. Im Bedingten aber kann der letzte Grund alles Seins nicht gefunden werden. Der forschende Geist des Menschen befriedigt sich nur in der Erkenntniß der Dinge aus dem Unbedingten als dem Quellbrunn alles Daseins. Das Cartesische Cogito ergo sum hat den Fehler, daß es nicht auf den letzten Grund zurückgeht, aus welchem das Ich erkennt, daß es ist; sondern, anstatt Gott als den Grund seines Seins zu erkennen, vielmehr sich selbst als sich durch sich selbst gewiß und damit selbst als Grund seines Seins zu erfassen strebt."

„Allerdings wäre das Ich seines Seins nicht gewiß, wenn es nicht dächte; aber hiemit ist weder der letzte Grund seines Seins noch seines Denkens (wenn man dieses abstract betrachten will) angegeben und erkannt. Dieser letzte Ueberzeugungsgrund seines Denkens und

---

[1] Der Realismus ist nur der umgekehrte Idealismus und stellt sich in dem objectiven Begriffe, der Natur, als ein Moment dar.

[2] Vorhalle zur speculativen Lehre Franz Baaders, S. 13.

Seins liegt in dem Bewußtsein des Gedachtwerdens von Gott, der so wie der Grund seines Seins, auch der Grund seines Denkens sein muß. Cogitor, ergo sum hätte Cartesius sagen sollen, und er würde der Philosophie nicht die vorwiegend subjective und idealistische Richtung gegeben haben, welche sie von ihm angenommen hat. Daraus ergibt sich von selbst, daß es wenigstens ebenso verkehrt sein würde, den Ausgangspunkt der Philosophie vom Object oder dem Sein der Außenwelt nehmen zu wollen, oder bloß von einer supponirten Indifferenz des Subjects und Objects, dem er den Namen des Absoluten beilegt. Das endliche Sein ist nicht das Sein selber, sondern nur ein abgeleitetes und mitgetheiltes."

„Der wahre Ausgangspunkt der Philosophie ist, wie schon angedeutet worden, das Bewußtsein und das Gewißwissen des Gewußtseins und Erkanntseins von Gott. Das Gewissen des Menschen ist nicht Produkt der Thätigkeit des Menschen selbst, sondern die lebendige Stimme Gottes, in welcher der göttliche Wille warnend und belohnend oder strafend zu dem Willen des Menschen spricht."

Das Erkanntsein von Gott ist kein realer Rapport Gottes mit den Menschen und dieser vermeintliche Realbezug nur dann ein Princip, wenn das Ideale negirt wird, nämlich der Act der Erkenntniß. So aber führt consequent diese Behauptung, welche, nebenbei gesagt, nicht über Descartes hinausgeht, sondern nur dessen beide Principien verbindet, zu der andern, daß Gott im Menschen und der Mensch in Gott denkt. Hier wird also dem Realen das Ideale geopfert.

Indem aber der endliche und unendliche Subjectivismus das speculative Wissen aufheben, heben sie das Erkennen überhaupt auf, weil sie keinen Unterschied im Erkennen festsetzen und das Erkannte mit dem Erkennen identificiren. Daher setzt man das Princip in die Gewißheit und Klarheit, im absoluten Subjectivismus in die des Gewußtseins von Gott, im relativen in die von sich selbst, während doch selbst Descartes diese Klarheit auf alle Objecte auszudehnen suchte. Der relative Subjectivismus läßt den Geist nur die von Außen kommende Einwirkung (V. I. 226) nach Außen beziehen, so daß die beiden Subjecte in dem Einen Acte zusammenfließen und aufgehen.

Der Positivismus Schellings ist wohl die höchste Spitze, die man nach der realen Seite hin ersteigen kann. Eine allem Wissen vorausgehende Erfahrung soll es geben und eine von allem Denken unab-

hängige Objectivität, welche dem Gedanken vorhergehend ihn aus sich selbst erzeugt, und welche zum Selbstbewußtsein und Selbstdasein vordringt. Nach dem Bisherigen ist dieses unmöglich, da es klar ist, daß nur die objective Seite als ein denkendes Subject nach denselben Entwicklungsgesetzen dargestellt wird. Günther sagt darüber (E. 481): „Die höhere Natur des neuesten Dogmatismus ist nun zwar als ein apriorischer Empirismus promulgirt worden — ohne uns jedoch mit der Beschaffenheit desselben näher bekannt zu machen."

„Wir können daher ein Doppeltes darunter verstehen: einmal — eine Erfahrung vor aller Erfahrung, die nichts Besseres wäre, als eine Contradictio in adjecto, wenn sich nicht etwa zwei heterogene Erfahrungsweisen nachweisen ließen, von denen allerdings die eine vor der andern eintreten könnte."

„Das andere Mal — eine Erfahrung, die Etwas indirecte erführe, was von dem erfahrenden Subjecte — seiner eigenen directen Erfahrung vorausgesetzt werden müßte, als vorangehende Möglichkeit derselben. Und eine solche Erfahrung gibt es in der That; und sollte diese sich als identisch mit dem besprochenen Dogmatismus ausweisen, so bliebe auch dieser in seinem Rechte unangefochten stehen. So muß nämlich der Geist, hat er sich einmal als Princip seiner Erscheinungen und als ein durch diese bestimmtes Princip gefunden, Sich selber für diese seine Bestimmtheit, die ihm geworden ist, als ein unbestimmtes Princip mit der Bestimmung zur Bestimmtheit voraussetzen, das erst durch den Verkehr mit andern bereits geweckten Geistern in den Zustand der Bestimmtheit versetzt worden ist. Auf dieselbe Weise muß auch der Geist Gott als absolutes Sein für sich als ursprünglich unbestimmtes und endliches Princip voraussetzen." Daß diese Voraussetzung nur eine aposteriorische Entschließung und darum keine apriorische Erfahrung sei, leuchtet ein. Damit ist die Behauptung gerechtfertigt, daß das subjective Erschließen nur in objectiver Form dargelegt wird.

Daß auch Günther das pseudogenetische Wissen, wodurch das Object sich selbst erschließt und zusammenschließt, auf die Objecte übertrage, wurde bereits daraus klar, daß er jedes andere, vermeintlich logische Erkennen, als ein der Natur allein zugehörendes ansieht. Wenn dagegen Günther von dem sich so nennenden positiven Wissen (E. 478) sagt: „daß die Philosophie nicht (wie die andern Wissenschaften) ihre Gegenstände, als bereits fertige, weil gegebene, voraus-

setzt; sondern die Voraussetzung zur Setzung zu machen habe. Diese Forderung ist ihr freilich sehr übel ausgelegt worden — aber nur von dem Unverstande, der da meinte: die Philosophie lasse keine andere Existenz und Realität stehen, als die sie selber erzeugt habe:" so behauptet er doch so viel, daß die Substanz sich selbst denkend in die Existenz oder Erscheinung, die er beide identificirt, setze, die absolute ohne Anregung, die relative mit Anregung, gleich als ob nicht das Setzen selbst schon eine Erscheinung wäre.

§. 30.

Bisher haben wir den Gegensatz betrachtet. Wird nun das dritte Glied verabsolutirt, so entstehen die formalistischen Systeme, welche aus der Alles überfliegenden Einheit den Gegensatz hervortreten lassen.

Der Formalismus trennt die Form, verabsolutirt sie und macht sie allein ohne das Reale zu einem Subjecte. In dieser Weise tritt der Begriff, die Idee, das Denken, die Freiheit, der Wille auf. Die Vernunft, die absolute, oder allgemeine, ist es nach Schelling, welche in dem empirischen Subjecte, der empirischen Vernunft, denkt. Aus dem Dualismus erzeugte sich also der Monismus; das empirische Subject wird negirt und ein unwirkliches Subject gesetzt. Dort wird das Subjective, hier das Objective negirt und gleichwohl vermag es diese Speculation nicht, bei nur Einem Gliede stehen zu bleiben.

Dieser Formalismus erscheint aber zunächst in Bezug auf die Form selbst als ein unspeculatives, undurchdrungenes Wissen, welches nur das Empirische in reflexive Formen auflöst. Er erscheint in den einzelnen Formen der Speculation, im Subjectivismus, im Objectivismus und im Realidealismus. Daß die psychologische Entwicklung nur ein formales Wissen ist, leuchtet von selbst ein; wird sie speculativer Natur, so muß sie sich entweder zum Idealismus oder Realismus erheben. Klar wird dieses, wenn Descartes sagt (princ. phil. p. I. 24): Quia Deus solus omnium, quae sunt aut esse possunt, vera est causa; perspicuum est, optimam philosophandi viam nos sequunturos, si ex ipsius Dei cognitione rerum ab eo creatarum explicationem deducere conemur, ut ita scientiam perfectissimam, quae est effectuum per causas, acquiramus. Denn hier fragt es sich gerade, in welcher Weise wir Gott selbst erkennen; daß Gott die Ursache von Allem ist, ist eine unmittelbare Erkenntniß und eine Behauptung, die erst speculativ erwiesen werden muß. Auch ist es nicht wahr,

daß die Erkenntniß der Wirkungen aus der Ursache die vollkommenste sei, da ja gerade die Ursache nur aus der Wirkung erkannt werden kann.

Dieses objective Princip hebt aber das subjective auf, obwohl beide nur formalistischer Art sind. Diesen Widerspruch bestätigt gerade Günther, wenn er sagt (E. 242): „Erklärt sich der Geist nun auch in der That als das allein Gewisse; so ist dies unter solchen Umständen doch nur von einstweiliger Geltung, eben weil jene Erklärung wohl die nächste und erste ist, nicht aber die erste und letzte sein will. — Ist der Geist aber, wie sich selber der nächste, so auch der gewisse, so ist nothwendig alles Andere schon darum, weil es nicht Er selber ist, weniger gewiß, er aber zugleich sich wenigstens mehr gewiß, wenn nicht der am meisten gewisse; womit er (Cartesius) aber die Gewißheit als Realität alles Andern nichts weniger als negirt haben will.“ Diese Gewißheit ist eine empirische, nicht speculative, und darum, weil sie Princip sein will, formalistische.

Der Formalismus in objectiver Form tritt uns in dem absoluten Wissen entgegen. Hier herrscht die Form als überfliegende vor, und kommt nicht über das logische Erkennen hinüber in die Wirklichkeit. Soferne diesem Denken keine Sache entspricht, so ist es formalistisch. Wie der psychologische Formalismus nicht zu philosophischen Principien vordringt, also construirt das absolute Wissen die Objecte der Erkenntniß nach unwahren Principien und identificirt das Reale mit dem Idealen in der Weise, daß Ersteres nur mehr eine logische oder theoretische Bedeutung hat. Auf der einen Seite ist es das Zerfallen des Wissens und die Auflösung der Einheit in zwei Extreme, auf der andern aber die Verbindung dieser Extreme zum Widerspruche. Es ist nämlich wohl der größte Wahn, zu behaupten, daß die Begriffe und Ideen außer der Intelligenz Wirklichkeit haben und daß darum der Denker in das Wesen der Dinge eingreife oder das Wesen der Dinge im wahrsten Sinne ergreife. Daher behaupteten solche Phantasiedenker, die Philosophie sei eine das Wesen der Dinge begreifende Erkenntniß. Nur Schade, daß noch kein solcher Phantast irgend einen Beweis davon geliefert, sondern es nur bei leeren Worten gelassen. Daher wissen diese vermeintlichen Vernunftdenker über nichts so sehr ihren Unwillen zu äußern, als über das gemeine, das logische oder Verstandesdenken, welches immer nur auf der Oberfläche schwebe und nicht in das Wesen der Dinge eindringe. Und doch bedürften gerade

diese Vernunfthelden am meisten des Verstandes und der Vernunft obendrein, um ihren Widerspruch, die Identification des Erkennens mit dem Erkannten, einzusehen. Gerade darum, weil sie das Erkennen zersplitterten, verwandelten sie das Reale nur in Denkformen und lösten es in den letzteren für ihre Erkenntniß auf. Daher mußte im absoluten Wissen jedes reale Object seine wahre Bedeutung verlieren.

Auch der Dualismus hat seinerseits durch die Zersplitterung der Erkenntniß die Wege des absoluten monistischen Wissens betreten und sich dessen Vernunfterkenntniß zugeeignet. So sagt Günther (S. 340): „Es ist die Frage: Wie kommt das Sein dazu, sich zu denken als Sein? Wie wird es nicht blos denkendes, sondern Sich denkendes Sein — Selbstbewußtsein? Mit dieser Frage hätte sich Kant an die Kritik des alten Cogito ergo sum (an die Kritik des reinen Geistesgedanken) machen sollen, bei seiner Unzufriedenheit sowohl mit dem deutschen Dogmatismus, als mit der ausländischen Skepsis. Statt dessen aber ging er von dem Gedanken aus, daß alles Erkennen ein logisches Urtheilen sei und ließ sich unbedingt von den Gesetzen des sogenannten logischen Denkens in der Aufsuchung und Aufstellung der Gesetze des philosophischen Erkennens leiten. Dem zufolge galt ihm der Ichgedanke nur als leere apriorische Form, welcher gleich den andern Formen der Inhalt außer derselben im Gebiete der Erscheinung (und zwar der inneren im Gegensatze zur äußeren) a posteriori angewiesen würde.“ Die Sprache ist nach Aller Ansicht das natürliche Denken, die Logik soll dieses natürliche Denken zum klaren Bewußtsein bringen. Wer also denkt und spricht, muß logisch — wenn auch gerade nicht in der Schullogik — denken. Diesem gegenüber ist das vermeintliche Vernunftdenken an sich noch logischer und verkehrter, als die Schullogik, aber in Bezug auf die Form kleidet es sich in reale Ausdrücke.

Dem Vernunftwissen folgt ein identificirendes und abnormes Logisiren auf dem Fuße nach. So ist es nach Schelling das absolut Ideale, welches zugleich das absolut Reale ist, und nach Hegel ist es der Begriff, welcher nach der Vergegenständlichung sich daraus zurücknimmt und nur bei sich selbst bleibt, sich auf sich selbst bezieht, wie nach Günther das nicht begriffliche Denken ein immanentes Denken, ein Selbsterkennen des Geistes ist. Dieses Vernunftdenken ist aber einerseits die purste Logik, von der die antike verlästerte Logik himmelweit entfernt ist, und andrerseits der vollste Widerspruch. Sehr tref-

fend drückt diesen Widerspruch der real=contradictorische Gegensatz Günthers, wodurch der Unterschied zwischen Gott und Creatur, Geist und Natur bezeichnet werden will, aus. Denn offenbar ist das Reale und Ideale so verbunden, wie nach dem Monismus der Begriff die Seele des Realen ist. Diese Antinomie wird keineswegs in Abrede gestellt, sondern als nothwendig behauptet, wenn es heißt:[1] „Wenn ein Gedanke Gottes, dessen Inhalt die Negation vollendeter Ichheit ist, realisirt wird; so wird jene Negation — zur realen Position, aber auch hiemit zum lebendigen Widerspruche, oder zu einem Leben, das im Widerspruche sich bewegt. Demnach also wird es so viele einfache Antinomien geben, als es Lebenssphären im creatürlichen Dasein gibt; abgesehen von allem Conflicte, in den sie in ihrer Coexistenz mit andern gerathen können."

3. Historische Stellung.

§. 31.

Die drei Formen der Philosophie müssen noch mit einander und mit Rücksicht auf den Entwicklungsgang betrachtet werden, um ihre dauernde Versöhnung einzuleiten. Diese drei Systeme erhalten ihre Benennung nach der ihnen eigenthümlichen Dialektik, woran alle anderen Formen, wie der Subjectivismus, Realismus, Theil haben.

Der Monismus ist jenes System, welches zwei Glieder des Denkorganismus negirt und die übrigen erzeugt und negativ verbindet. Wie in jedem Systeme, so gibt es auch im monistischen verschiedene Entwicklungen; aber dadurch unterscheidet es sich von den zwei übrigen, daß es anfänglich allen Zusammenhang abschneidend eine absolute Einheit unter verschiedenen Formen annimmt, woraus ein Gegensatz sich bildet. Dieser aber hebt sich abermal zur verklärten Einheit auf. Der Proceß ist also ein Fortgang vom negativ Abstractesten zum negativ Concreten, und er überschreitet die Abstraction und das logische Denken, in welchem alle Realität absorbirt wird, nicht.

Die Form des Monismus kann idealistisch, realistisch oder formalistisch sein. Günther bestimmt den Monismus einseitig als Lehre[2],

---

[1] Januskövfe, S. 402.

[2] Juste=Milieus, S. 390.

welche die Einheit der Substanz für alles Dasein im Himmel und auf Erden behaupte, da es doch gewiß ist, daß der Monismus weder eine Wirklichkeit noch eine Substanzialität außer dem Denken und der Vernunft anerkennt. Selbst Descartes absorbirte bereits im Principe die Substanzialität des Geistes, indem er das Denken als das Wesen des Geistes bestimmte. Hinsichtlich der folgenden Systeme ist es ohnehin bekannt, daß sie die von Kant übrig gelassene Ansichheit der Dinge aufhoben und dafür die Ideen setzten. So sagt Schelling[1]: „Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles."

In der letzten Entwicklungsphase stellten sich die Widersprüche, die man versöhnt zu haben glaubte, neuerdings heraus zwischen den Vertretern der letzten Systeme, Schelling und Hegel. Diesen beiden kann man noch den repristinirten Monadismus Herbart's zugesellen. Es ist nämlich die Frage, wie man von einem negativen oder absolutistischen Principe aus fortschreiten könne. Offenbar ist dieses nicht anders, denn durch eine neue Negation möglich, sodann durch die Substantiirung des Principes, das sich selbst bewegt, weil man den empirischen Geist nicht als Träger des Erkennens betrachtet. In dieser Beziehung ist es gleichgültig, ob dem Begriffe, der Idee oder einem Begriffselemente die Fortbewegung zugeschrieben wird.

Unrichtig ist es daher, wenn Schelling von Hegel, sich gegenüber sagt[2]: „Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreitet, das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine,

---

[1] Zeitschrift für spec. Physik, II. B. II. H. S. 2.
[2] Vorrede zu Cousin's Schrift über franz. u. deutsche Ph. S. X.

durch lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungene empirische Bestimmung. Dieses Empirische hat ein später Gekommener, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus für unsere Zeit prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmäßig, dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über- und aus diesem in sich selbst zurückzugehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das letzte war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Sein bestimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derselben. Dieses Subject war, wie gesagt, der logische Begriff."

Schelling irrt sich darin, daß er den Fortschritt vom Principe aus zu einem realen macht, was er durchaus nicht ist, da es sich ja doch nur um einen Fortschritt im Denken handelt. Wird daher ein realer Fortschritt angenommen, so ist dieses eine eben so große Täuschung, als wenn dem Begriffe eine Entwicklung beigelegt wird. Wir läugnen damit die reale Entwicklung nicht, behaupten aber, daß sie nicht das wissenschaftliche Princip sein kann, weil sie selbst nach dem Principe erkannt werden muß. Daher unterscheidet sich das Schelling'sche Subjectobject dem Wesen nach nicht von dem Hegelischen Begriffe, und er selbst sagt ja (S. XVII.), daß sich die Vernunft im Besitze des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, befinde. Aber auch in seiner positiven Philosophie (herausgegeben von Dr. Paulus S. 223) ist es nur ein gedachtes, ein mögliches Sein, welches sich verwirklichen soll, indem er sagt: „In wiefern die Vernunft in der Philosophie als selbstthätig angenommen werden muß, richtet sie sich auf sich selbst und ihren unmittelbaren Inhalt. Ihre Thätigkeit ist Denken. Das Denken aber, so wie es sich auf diesen ersten Inhalt richtet, entdeckt seine unmittelbar bewegliche Natur, entdeckt alsbald ein Princip der Bewegung. Diese Bestimmung der unendlichen Potenz des Seins ist das ens omnimodo determinatum der Scholastiker, nicht irgend wie schon Existirendes, sondern die unendliche Potenz des Existirens, des Seins."

„Aber nicht bloße Fähigkeit, Bereitschaft zu existiren, ist das un-

endliche Seinkönnen, die unendliche Potenz des Seins; sondern es ist der unendliche Begriff des Seins selbst, d. h. die Potenz ist das ihrer Natur nach immer und nothwendig im Begriff Seiende, überzugehen in's Sein. Die unendliche Potenz des Seins ist das unmittelbar in's Sein Uebergehende. Und so entdeckt das Denken, so wie es sich auf diesen anfänglichen Inhalt der Vernunft richtet, unmittelbar dessen bewegliche Natur, vermöge deren es nicht beim Seinkönnen stehen bleiben kann u. s. w."

Das mögliche, noch nicht existirende Sein Schellings fällt ganz mit dem Hegelischen reinen Sein zusammen. Daß die Vernunft ein Princip der Bewegung in ihm erblickt, ist eine pure Behauptung; denn ohne ein reales und existirendes Sein, ohne ein Lebendiges keine Bewegung. Die Bewegung wird hier ebenso nur blindlings angenommen, wie bei dem reinen Sein.

Die monistische Dialektik wird gerade am reinen Sein Hegels zumeist offenbar. Zuerst wird das Sein als bestimmungslos sowohl innerhalb seiner, als auch nach Außen erklärt, und sonach ist es das ausgeleerte Sein, in dem Nichts angeschaut wird, die Leere, das Nichts. Dieses mit dem Sein identische Nichts ist gleichfalls inhaltslos und dasselbe, als das reine Sein. Die Dialektik vollendet sich im Werden[1] „das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber eben so sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber eben so ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Andern; das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich eben so unmittelbar aufgelöst hat."

§. 32.

Der Dualismus ist als jenes System zu bestimmen, welches ein Glied, die Einheit, negirt und zwei Glieder, den Gegensatz, annimmt. Vom Monismus unterscheidet er sich durch die Annahme von zwei

[1] Werke, III, S. 73.

Gliedern, wodurch er sich der Wirklichkeit nähert, und mit ihm hat er die Negation gemeinsam, während sie sich in der Dialektik ergänzen.

Obwohl sich der Günther'sche Dualismus von Geist und Natur ursprünglich nur im realen Gebiete Geltung verschaffen will, so konnte es doch nicht fehlen, daß sich nicht auch im idealen Gebiete ein gleicher einheitsloser Gegensätz bildete, nämlich in dem Begriff- und Ideenbildenden Wissen. Als Reflex hievon erscheint der Dualismus der zwei Kategorien, hier der Causalität und Substanzialität, die identificirt werden, dort der Erscheinung, welche sich in Receptivität und Reactivität gliedert. Die negative Dialektik drückt sich in dem realcontradictorischen Gegensatze ab.

Weil das ideale Gebiet wenig, das dritte noch weniger ausgebildet ist, so entspricht dieser Dualismus der vorkantischen Periode, in welcher man noch im Ich oder der Substanz den letzten Grund der Speculation finden zu müssen glaubte, und er steht zwischen dem Skepticismus und Monadismus in der Mitte. Daher konnte er auch, weil die Entwicklung der nachkantischen Philosophie nicht entsprach, nicht wesentlich in die neuere Gestaltung einwirken; vielmehr adoptirte er gerade von dieser negativen Entwicklung jene Elemente, welche den Vorsprung im Realen wieder aufhoben. Denn es ist ganz wahr, daß Geist und Natur wesentlich verschieden sind; aber unrichtig ist es und der wesentliche Unterschied wird wiederum aufgehoben, wenn angenommen wird, daß sie sich wie Idee und Begriff unterscheiden.

Da dieser Dualismus zwei wesentlich verschiedene Substanzen aufstellt, so steht er jenem Systeme gegenüber, welches nur eine einzige annahm, dem Spinozismus. Aber es ist unschwer, einzusehen, daß die Spinozistische Substanz mit den zwei Attributen des Denkens und der Ausdehnung kein Wesen, das untheilbar sowohl Substanz als auch Accidenz ist, sein kann. Denn, wenn Spinoza sagt: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, so ist das esse in se nur die Kategorie der Substanz, die aber nicht ein Wesen, sondern eine Bestimmung des Wesens ist; damit wird aber das Erfassen durch sich identificirt, zum Beweise, daß die Substanz nur eine Erkenntnißform des Realen ist. Das Insichsein und das Imandernsein sind nur zwei Relationen und Seiten des Seienden; reale Bedeutung haben sie durch die Beziehung auf die Thätigkeit oder den Modus der Erscheinung. Diese Doppelbeziehung, die nur für das Denken Sinn und Bedeutung hat, zersplittert nicht die Einheit des Seienden und somit

ist es klar, daß einerseits das Sein in sich kein reales Wesen, und andrerseits das Sein in einem Andern, das Denken und die Ausdehnung, selbst wie eine Substanz behandelt wird, weil diese Attribute ganz ein anderes Wesen, als die Substanz haben.

Wie aber Spinoza esse und subesse verwechselt, so auch der deutsche Dualist, wenn er sagt (B. I. 226): „Alles Dasein behandelt der Geist als erscheinendes Sein." Denn das Dasein heißt im Gegensatze gegen das Nichtexistirende, das Denken, ein wirkliches Sein einer Sache; das Dasein ist = wirklich Seiendes. Aber dieses wirklich Seiende ist nicht das Günther'sche Dasein; sondern dieses ist = Erscheinung, Manifestation der Substanz. Diese Erscheinung kann der Geist doch nicht als erscheinendes Sein behandeln, außer es ist selbst eine Wesenheit. Sonach heißt Dasein hier sowohl Wesen als Accidenz.

Daraus wird klar, daß sowohl der Dualismus, als der Monismus die Realität nicht erreicht, sondern selbst in der Auffassung des Realen nur logische Begriffe metastasirt. Wir werden also von diesem vermeintlich realen Standpunkte hinweg wiederum auf die Grundprincipien getrieben; denn hier muß eine Versöhnung eingeleitet werden.

Betrachtet man das, was nach Zukrigl der Dualismus mit Hegel, Schelling und Herbart Gemeinsames hat, so erstreckt sich dieses nur auf das Irrige, zuerst hinsichtlich Hegel auf die Umgestaltung des Begriffes zur Natur. Die Natur soll der objective Begriff sein, was durchweg unrichtig und eine Identificirung des Erkennens mit dem Erkannten ist. Diese Behauptung bestätigt die vorige Beweisführung, daß der Substanzbegriff gleichfalls nichts Anderes, als ein objectivirter Begriff ist. Dabei vergißt man, daß der Geist der Natur gegenüber nur der subjective Begriff, die sich selbst denkende Idee, sein kann. Und so ist es klar, daß in dem sich selbst denkenden Begriffe oder der Idee, wie in dem nicht sich selbst, sondern nur die Erscheinung denkenden Begriffe keine Spur von einer Realität anzutreffen ist.

Wenn aber die Natur der objective Begriff im Sinne Hegels ist, so ist sie das Product des Begriffes, in welchem er sich aufhob. Damit wäre also ein Uebergang des Begriffes zur Natur behauptet, was aber der Dualismus negirt; und somit steht er mit sich selbst im Widerspruche, wenn er mit Schelling behaupten will, der Begriff dringe nicht zum Sein vor oder erkenne nur die Erscheinung. Dagegen hat aber die Controverse zwischen Schelling und Hegel, wie gezeigt wurde, gar nicht den Sinn, ob der Begriff nur sich oder das Sein

erkenne, sondern ob etwas Begriffliches oder Wirkliches das Princip des Fortschrittes besitze. Schelling sagt ja ausdrücklich[1], wie man „zu dem positiven, aber den negativen in sich tragenden Anfang" gelange. Verschwindet aber durch die Identificirung der Idee und des Begriffes mit Natur und Geist ihre Verschiedenheit, so erlangen wir höchstens dunkel und klar vorstellende Monaden, und der Dualismus ist sonach in seiner Consequenz, wie vom Monismus, so von dem Herbartischen und Leibnitzischen Monadismus nicht wesentlich verschieden.

Daher ist das Resultat bei unserem Dualismus keineswegs so erfreulich, als man Ursache zu glauben hat. Nur in dem Falle, als von dem Idealen aus die Wirklichkeit gewonnen wird, ist ein wahrer und realer, nicht mehr blos logischer oder gedachter Gegensatz zwischen Geist und Natur vorhanden. Das Postulat und die eigene Behauptung liegt daher keineswegs im Resultate verwirklicht. Aber gerade darin, daß das Reale doch noch als solches behauptet, wenn auch nicht speculativ gewonnen wurde, liegt das Bedeutungsvolle dieses Dualismus, der hinsichtlich der Aufgabe und des Erfolges seine Natur nicht verläugnet. Er hat die Wunde, welche in den philosophischen Systemen klafft und welche diese durch Palliativmittel zu heilen versuchten, wenigstens nach einer Seite hin im Flusse erhalten und dadurch dem Schaden, der von entgegengesetzter Seite her drohte, gewehrt.

§. 33.

Der Trinarismus, Ternarismus, oder das triadische, ternare, trilogische System besteht schon dem Wortlaute nach darin, daß ursprünglich drei Glieder, zu einem unzertrennbaren Organismus verbunden, das Princip bilden. Es liegt also das Unterscheidende des Trinarismus von dem Monismus und Dualismus darin, daß einerseits die höchste Entwicklung, andrerseits Einheit und Wahrheit errungen und alle Negation ausgeschlossen wird.

Zwar gibt es auch in diesem Systeme Entwicklungen; aber der Fortgang besteht nur in dem immer deutlicher Hervortreten des trinären Organismus. Diese innere Entfaltung bildet gleichsam das Leben der Speculation und sie wird demnach nur nach ihrem ganzen Verlaufe aufgefaßt werden müssen. So giebt es auch hier im Fortgange einen Monismus und einen Dualismus, aber diese sind nur Stufen

---

[1] Vorrede u. s. w. S. XVI.

und Elemente in der Entwicklung, ohne Absolutheit und Negation gegen Anderes und gegen das Folgende. Die Sonderbetrachtung und Sonderentwicklung eines Gliedes begründet keine Absolutheit der Sache, sondern ist nothwendig, um einen verklärten Organismus zu erlangen.

Die Aufhebung der Negation versöhnt die bisherige Speculation; sie erlangt, von dieser gereinigt, ihren speculativen Werth. Wenn die negativen Systeme alle Wirklichkeit in den Begriff und die Außenwelt in das Denken auflösen, so ist davon so viel wahr, daß wir Alles nur denkend und geistig erfassen; der Idealismus gilt im wahrsten Sinne, wenn er nur Ideales sein will. So ist der Ausspruch Schellings: „Außer der Vernunft ist nichts, und in ihr ist Alles," vollkommen wahr, wenn man, die negative Seite hinweglassend, behauptet: In der Vernunft oder der Intelligenz ist alles Objective ideal enthalten, wie es in der That ist. Allerdings ist es durchaus verkehrt, die realen Dinge nur für Modificationen der Vernunft zu erklären. Da die Intelligenz nichts enthält, was nicht zugleich auf irgend eine Weise real vorhanden ist; so würde dieser Grundsatz in trinärer Auffassung lauten: Das Ideale oder die Idealwelt, welche in der Vernunft enthalten ist, bildet eine unzertrennbare Einheit mit dem Realen oder der Realwelt.

Gerade dieser Grundsatz ist das Grundprincip der Philosophie, und seine durchgreifende Bedeutung wird vollkommen klar, wenn man die Sondersysteme mit ihren Principien betrachtet. Ganz wahr ist es, wenn der heil. Anselm zuerst im ontologischen Beweise für Gottes Existenz ausgesprochen: das Größte, welches man sich denken könne, sei sowohl in der Intelligenz, als in der Sache oder außer ihr: Existit procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. Er sagt nicht: Gott existirt nur als wirkliches Wesen, oder nur als Gedankenwesen, oder letzteres ist zugleich auch wirklich außer der Vernunft, sondern er legt Gott eine Existenz in und außer der Vernunft bei. Dieses ist vollkommen wahr, weil der Geist die Sache so abbildet, daß drei Glieder unterscheidbar sind: das Geistesbild, das Abgebildete und die Einheit. Nach diesem Grundsatze hätte man auch einsehen müssen, daß sowohl der Nominalismus, als der Realismus unwahr seien. Der Nominalismus fällt der Sache nach mit dem Idealismus zusammen, nur die Beziehung ist verschieden. Er behauptet nämlich, die allgemeinen Begriffe seien pure, inhaltslose Laute (flautus vocis), wobei er übersah, daß ihnen eine außerständliche Wirklichkeit entspricht, obwohl er darin Recht hat, daß diese Wirklich-

keit selbst keine Substanz ist, wie Mensch in Bezug auf Socrates. Der Realismus aber in seiner alten Form hatte Unrecht, soferne er die Gattung und das Individuum zu einem Wesen verband; aber Recht, soferne der Gattung und dem Allgemeinen eine Wirklichkeit entspricht.

Dieser Zwiespalt, welcher der alten und mittelalterlichen Speculation eignet, ist in den neuesten Systemen des Idealismus und Realismus nur erweitert. Oder was ist das reine Sein Hegel's, als gerade eine leere Form, der nichts entspricht, und was das reine Nichts anders, als ein pures Wort ohne Gehalt? In der That aber will Jedermann durch jedes Wort etwas bezeichnen und ausdrücken; wären alle Begriffe gehaltlos, so müßten sie zusammenfallen. Zugleich sieht man ein, daß mit dieser Negation jede Sprache und jede Verständigung mittelst ihr aufhören müßte. Im Gegensatze zu dem Idealismus irrt aber der Realismus durch die Annahme, daß das Allgemeine sich selbst besondere; denn dadurch trennt er die höhere Form von dem Unterständlichen (Nominalismus), verabsolutirt sie und läßt sie selbst zum Besondern werden (Realismus). Daraus wird klar, daß dem Realismus der Idealismus vorhergehen muß und daß Beide beisammen bestehen.

Beiden Systemen muß man es nachrühmen, daß sie in der Entwicklung am weitesten rückwärts gehen; denn die absolute Identität, woraus das Ideale und Reale urständet, oder die Identification beider in dem Satze: Das Ideale ist das Reale, ist bereits eine Abfolge von jenem ersten Dualismus. Noch mehr gilt dieses von den Systemen, welche reale Principien, eine Substanz oder mehre, an die Spitze stellen. So weit aber beide Systeme rückwärts gehen, so bleiben sie doch bei einem nachbildlichen Elemente, dem reinen oder möglichen Sein, stehen und erreichen weder vorwärts noch rückwärts das Centrum der Speculation. Denn das reine oder das mögliche Sein ist ein Resultat von der negativen Methode, daß wie die Form ohne Inhalt, so der Inhalt ohne Form ist. Der Mittelpunkt ist nämlich die Einheit des Idealen und Realen im Allgemeinen, nicht in einer besonderen Objectivirung. Ferner erreichen beide nach rückwärts das Centrum nicht; denn das Resultat, welches sich in der Synthese von Ja und Nein abdrückt, müßte zur Einsicht führen, daß man auf dem negativen Standpunkte nicht mehr stehen bleiben könne.

Das trinäre System ist sonach von selbst durch den historischen Verlauf gerechtfertigt und bildet sowohl in Bezug auf die Weiterbil-

dung, als auch in Bezug auf die Ineinsbildung der durch die negativen Systeme gesetzten Elemente eine neue Entwicklungsphase. Laut spricht es die Geschichte der philosophischen Systeme aus, daß in dem Trinarismus die Widersprüche versöhnt seien. Zu diesem Zwecke wollen wir Descartes und Kant näher in Bezug auf das Princip betrachten. Descartes' Princip ist, richtig erhoben, der Satz: Nur das auf sich selbst gehende Wissen ist zweifellos wahr; alles Andere, selbst die mathematischen Wahrheiten, sind bezweifelbar. Dieser Grundsatz ist kein Princip und einseitig, weil die Gründe, welche den Zweifel begleiten, das Vorgängige für diesen Satz sind. Aber der weitere Satz: daß der Zweifler an sich nicht zweifeln könne, ist eben nur eine weitere leere Behauptung, die selbst von der Geschichte Lügen gestraft wird. Nur dann, wenn der Zweifel und die Negation gegen sich selbst gerichtet sind, hört der Zweifel und die Negation auf; aber alsdann beginnt auch die Einsicht, daß bei jedem Erkennen, das auch mit dem Zweifel verbunden ist, eine Form, ein Inhalt und eine Einheit gegeben sein muß.

Daraus sieht man zugleich ein, daß in der Relation des Subjectiven und Objectiven, des Denkens und Seins allein, das Princip der Philosophie nicht liegen könne. Beide sind einerseits zu empirisch und andererseits entsteht aus dem empirischen Gegensatze in einer erst gesetzten Einheit dort der Dualismus, hier der Monismus. Denn das Sein wird ja selbst im Denken erfaßt, und daher ist der letzte Gegensatz mit der ursprünglichen Einheit jener des Idealen und Realen, der Erkenntnißform und des darin mittelst der Intelligenz Erkannten.

Günther faßt sowohl das Descartische Doppelprincip, als auch den Gegensatz von Denken und Sein einseitig, wenn er sagt (B. II. 509): „Die anfangs unmittelbare Gewißheit und Wahrheit im cogito ergo sum hat ihren (später erkannten) Grund (ihre Vermittlung) in Gott selber als dem allervollkommensten und wahrhaftigen Wesen. Demnach hat Cartesius die Hauptbedeutung seines Princips: das Vorbild oder der Maßstab aller andern Erkenntnisse zu sein, noch nicht fahren lassen, wenn er vom Gottdenken des Menschen die Wahrheit und vom wahren Gott die Wahrhaftigkeit prädicirte. Denn wenn (nach ihm) das clare et distincte cogitare das esse einschließt; so muß auch das esse auf jeden Inhalt des cogitare (d. h. auf Gott, Geist und Natur) bezogen werden." Der Gedanke: Ich bin, schließt das Erkennen bereits in sich und daher hätte bereits diese Bestimmung spe-

culativ untersucht werden sollen. Das Denken schließt aber nicht immer das reale Sein ein, da es selbst Object für das reale Denken ist. Daraus folgt, daß weder cogito, noch sum allein, noch im Zusammenhange Princip sein können. Da ferner dieses Princip den Sinn des immanenten Erkennens hat, so muß jede Außenkenntniß abgewiesen werden; daß die klare Erkenntniß eine empirische ist, leuchtet von selbst ein.

Dieses Gebrechen unrichtiger Scheidung und Verbindung offenbart sich in der fernern Behauptung: „Indessen — wenn wir auch für diese Consequenz einstehen, so stehen wir deßhalb noch nicht für ihre Voraussetzung ein, nämlich für die Identität des Denkens und Seins (cogitare = esse); weil wir sonst auch die Inseparabilität des Denkens vom Sein als eine Identität Beider behandeln, d. h. behaupten müßten: daß jedes Sein als solches schon ein Denkendes durch sich, d. h. ein absolutes Sein (absolutes Realprincip) sei." Zuerst soll das Denken das Sein einschließen, und daraus müßte nach dem immanenten Erkennen folgen, daß das Erkennende und das Erkannte nicht verschieden seien. Hier wird aber diese nothwendige Consequenz ohne Grund abgewiesen; der Grund ist abermal nicht entsprechend. Denn nicht darum handelt es sich, ob das Seiende sich selbst durch das Denken in's Dasein setze, wie Gott, — was grundirrig ist; sondern darum, ob der Geist von einer Außenwelt etwas erkennt, ohne mit ihr identisch zu sein. Erst hierauf entsteht die weitere Frage, ob alles Seiende durch sich denkend oder überhaupt denkend ist. Hier muß also eine empirische Einheit des Denkens und Seins behauptet werden, wodurch man nie dem Pantheismus entgeht, während es sich doch nur um eine speculative Einheit des Idealen und Realen handelt.

Klarer wird dieses noch, wenn wir Kant betrachten. Er sagt:[1] „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten

---

[1] Kritik der reinen Vernunft, II. Band in der Ausg. von Hartenstein, S. 17.

Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie ausgegeben werden, etwas festsetzen soll."

Der Fortgang von Descartes bis Kant ist ein sehr großer. Descartes suchte das speculative Erkennen zu gewinnen, welches er mit dem empirischen oder unmittelbaren Wissen identificirt, während Kant, mitten in die Speculation sich stellend, die Relation der Erkenntniß zu bestimmen sich bemüht. Entweder sollen sich die Gegenstände nach dem Erkennen, oder Letzteres soll sich nach den Objecten richten, dieses ist die Frage, welche sich Kant aufdrängte und die er einseitig löste. Im ähnlichen Sinne sagt Günther (S. 192): „daß das Seiende (Princip) nichts von dem, was zu ihm gehörig ist, auf sich als den Grund beziehen könne, ohne zugleich alles andere, was nicht sein eigenes ist, von jener Beziehung auszuscheiden." Allein — müßte sich das Object nach dem Erkennen richten, so wäre Realismus, ein nicht erkanntes Object, vorhanden, und Nominalismus in dem Falle, wenn sich das Erkennen nach dem Objecte zu richten hätte. Da aber eine Erkenntnißform ohne Erkenntnißinhalt nicht möglich ist, so fällt dieser Dualismus, welcher zur Identification führt, von selbst hinweg.

Die drei Systeme erweisen sich bei näherer Betrachtung nur als drei Elemente der einheitlichen und wahren Speculation. Denn das Denken setzt die unmittelbare Erkenntniß des zu erfassenden Objectes voraus und hat die Aufgabe, es in dem ihm entsprechenden Gebiete als ein Glied nachzuweisen und zu bestimmen. Weil alle Objecte im Zusammenhange stehen, so ist jedes Object im Gegensatze von den anderen zu bestimmen und daher nicht negativ zu begreifen. So ist auch das höchste und absolute Sein im Gegensatze gegen das untergeordnete und relative bestimmt, so daß es keiner Speculation je gelingen wird, diese Grundeinheit zu negiren. Wird nun in der nachbildlichen Bestimmung die Analyse bis zur höchsten Einheit fortgeführt, so daß das, wovon sie Einheit ist, negirt wird, so entsteht der Monismus, sowie in dem Falle der Dualismus gegeben ist, als wohl der Gegensatz, aber nicht dessen entsprechende Vermittlung anerkannt wird. Wird aber auch die Vermittlung in das Bereich der Speculation gezogen, so entsteht das System des trinären Organismus, wodurch die Negation überwunden wird.

Das Gesagte macht es klar, daß der Ternarismus alle Widersprüche versöhnt und alle Sondersysteme in sich ausgleicht. Noch mehr

wird sich diese Wahrheit durch die Kritik des dualistischen Systemes herausstellen. Die vorstehenden Erörterungen überheben uns der Mühe, im Verlaufe immer wieder auf das Verhältniß, welches der Dualismus zum Monismus und Ternarismus einnimmt, zurückzukommen. Die Kritik selbst wird dem Dualismus in den drei möglichen Sphären folgen und das bereits durchgebildete Material dabei besprechen.

Das Idealgebiet.

Das ideale Element.

§. 34.

In der absoluten Wissenschaft, welche alle Objecte zu erforschen hat, kann es nur einen einzigen Ausgangspunkt geben. Jede besondere Wissenschaft findet ihren Ausgangspunkt schon an dem besonderen Objecte vor. Da sich aber die Philosophie nicht auf den ersten Wurf vollendete, sondern da zuerst die äußersten und besonderen Objecte erforscht wurden, so bildeten sich auch verschiedene Standpunkte, welche selbst noch höhere und einen höchsten über und inner sich hatten. Zwar sind diese Ausgangspunkte nicht an sich irrig, aber doch nicht der höchste, welcher die Wahrheit allein in sich hat. Irrig macht diese Standpunkte erst das negative und absolutistische Verhalten zu den übrigen.

Wenn es nun in den realen Sphären ein theocentrisches und ein kosmocentrisches Princip gibt, so wird es auch ein anthropocentrisches geben müssen. Neben Böhme und Baco wird auch Descartes auftreten müssen. Wenn ein Factor in der Realwelt gegeben ist, so können daraus alle übrigen gefunden und bestimmt werden. Entsteht aber die Frage, welcher Standpunkt hiebei der erste sei, und hebt man einen besonderen hervor, so entsteht eine Negation; denn der Geist kann sich nicht erkennen, ohne sich zugleich von der Natur und von Gott zu unterscheiden und umgekehrt. Auf diesem Standpunkte sollte man zur Einsicht vordringen, daß in dem unmittelbaren und empirischen Wissen keine Speculation möglich ist.

Wenn daher diese realen Standpunkte zu Systemen sich gestalten wollen, so müssen sie doch nothwendig ein centrales und allgemeines

Princip anstreben, und darum wird es hier einerseits geschehen, daß die besondere Stellung zu einer allgemeinen erhoben wird, und andrerseits, daß nach dem Empirischen das Speculative bestimmt wird. Daher wird dort der Naturphilosoph alles, Gott und Geist, in eine Natur verwandeln, während auf dem anthropocentrischen Standpunkte Alles zu denkenden Wesen wird. Ebenso wird das Besondere, Gott, Geist, Natur, zum Princip erhoben und damit in das Denken aufgelöst, wie es die Geschichte der Speculation nachweist.

Hier sucht der Geist selbst noch um das Gebiet, worauf eine Lösung der speculativen Fragen eingeleitet werden kann; erst später, wenn er dieses Gebiet errungen, versucht er es, das Princip selbst zu finden. Die vorkantische Entwicklung hatte die erste Aufgabe, die kantische die zweite. Nur auf dem idealen Gebiete, in der Sphäre des Denkens, des auf sich selbst bezogenen Erkennens, kann das Problem der Philosophie gelöst werden.

§, 35.

Was den subjectiven Standpunkt insbesondere, wie er geschichtlich vorliegt, anlangt, so ist er durch den Fortgang in der Art bedingt, daß ihm der ontologische vorgeht und der einheitliche nachfolgt. Er bildet eine nothwendige Stufe in der philosophischen Entwicklung, die um so höher steht, als das Object selbst erst gewonnen werden muß. Denn dieses liegt in den Acten des denkenden Subjectes, welche potenzirt werden müssen, um die Acte selbst zu erforschen. Hier geschieht es nun gewöhnlich, daß man sich über das Object nicht erhebt, sondern die Erkenntnißformen mit der Sache identificirt.

Der subjective Standpunkt ist aber, wie jeder andere, an sich von rein empirischer Natur, und er wird erst wissenschaftlich durch die Art, die Höhe und Tiefe der Erkenntniß. Subjectivistisch oder pseudosubjectiv aber wird er, wenn nicht die Acte allein, wie sie sich auf jegliches Object beziehen, sondern wie sie auf das Subject gehen, erforscht werden. Empirisch liegt das Denken in der Sprache vor uns; speculativ wird diese Sprache, wenn ihre Gesetze erforscht werden.

Die Sprache bietet also dem Denker bereits das Object zur Erforschung dar, und die Speculation wird sich daher zuerst auf das Verhältniß des bisher Erkannten zu dem selbsteigenen Erkennen beziehen und die Frage beantworten müssen: In welcher Verbindung steht mein bisheriges Wissen zu einander? Die Speculation beginnt also

nothwendig mit einer Thatsache, damit nämlich, daß der Geist etwas weiß; aber der Geist bleibt bei dem Thatsächlichen nicht stehen, sondern er sucht es über das bloße Wissen zum Erkennen und Verstehen zu erheben. Er wird daher zunächst damit sich zu befassen haben, seine Erkenntnisse zu ordnen und in ein gewisses Verhältniß zu versetzen.

Zunächst dringt sich dem Geiste ein dreifacher Unterschied auf; denn er unterscheidet richtige, zweifelhafte und irrige Erkenntnisse. Er hat daher ein dreifaches Bestreben, oder er will nicht nur das Irrige ausscheiden und das Zweifelhafte aufheben, sondern auch seine richtige Erkenntniß steigern und zur freien Wissenschaft sich erheben. Diese Erhebung begründet die Speculation, welche insoferne frei ist, als sie ein reines Product des Geistes, wenn auch ein nachbildliches, ist.

Wenn sonach die Speculation um so höher steht, je freier sie ist, so ist zwar die Cartesische Speculation soferne frei, als sie genetischer Natur ist, oder das Erkennen selbstthätig erzeugen will; aber es bleibt auch größtentheils nur bei diesem Streben, so daß die durchgreifende und organische Entfaltung fehlt. Sie erhebt sich nicht zum Erkennen des Erkennens, eine Aufgabe, welche Kanten zur Lösung übertragen wurde. Insoferne er das apriorische und aposteriorische Wissen zum Gegenstande seiner Forschung machte, erhob er sich in das rechte Gebiet; aber in seiner Reinheit gewann er es nicht, weil er noch zu viel an dem Pseudosubjectivismus hing, so daß er das Wissen nach dem Subjecte und Objecte, statt nach der Ineinsbildung, unterschied. Descartes und Kant stehen daher zwar in demselben subjectiven Gebiete, aber ihre Form innerhalb diesem Gebiete ist eine verschiedene. Dort ist sie noch realer, hier aber schon idealer Art. Bei beiden aber tritt die reale Welt hervor, bis sie in den letzten Vertretern dieser Richtung ganz in die Idealwelt sich verliert.

Wenn nun Günther auf den realsubjectiven Standpunkt Descartes zurückgehen will, so sucht er das Reale in voller Bedeutung aufrecht zu erhalten, und wenn er sich gleichwohl an die letzte Phase der Speculation in der Erkenntnißform anschließt, so will er auch das Ideale gewahrt wissen; aber die Ausgleichung gelingt ihm nicht, weil hiebei nur beide Entwicklungsformen ohne innere Einheit und Versöhnung zusammengestellt werden.

§. 36.

Mit Vermeidung der Negation kann derselbe Inhalt nach der Descartischen Methode also entwickelt werden. Es ist Thatsache, daß

ich richtige, zweifelhafte und irrige Erkenntnisse habe. Indem ich letztere in ihrer Nichtigkeit erkennen, widerlegen und die zweifelhaften zerstreuen will, muß ich selbst einen Grund haben, um dieses zu können; ich muß meine Erkenntniß durch ein Erstes, welches vollkommen gewiß ist, prüfen. Statt also die Sache, weil sie zweifelhaft ist, zu negiren, will ich sie, trotz des Zweifels, mit dessen Widerlegung erfassen.

Bei allem meinem Streben bleibt aber so viel gewiß, daß ich denke, daß ich die Wahrheit oder richtige Gründe zur Ueberwindung des Zweifels und zur tieferen Erkenntniß der Objecte suche, und daß ich die Kraft und Fähigkeit mir zutraue, die Wahrheit auch zu gewinnen. Daher richte ich meine Intelligenz auf mein selbstthätiges Erkennen und suche hierin die erste Ursache, zur Wahrheit zu gelangen, weil sie nur persönlich erworben werden kann und es nur immer der Geist ist, welcher denkt. An diesem meinem Streben und an diesem Denken kann ich nicht zweifeln, wenn ich nicht selbst zu zweifeln aufhören muß. Daß ich selbst bin, der ich denke und zweifle, davon bin ich zwar empirisch überzeugt; aber auf speculative Weise weiß ich nicht, wie und wie lange ich existire und worin das Wesen meiner Existenz bestehe. Ich suche daher zuerst anderswo feste Gründe und Principien, und wo sollte ich sie anders suchen, als gerade da, wo auch mein Zweifel seinen Grund hat, nämlich in dem freien Erkennen meines Geistes?

Ich zweifle also und denke dennoch; dieß ist mein Zustand. Was ist aber der Zweifel? Nichts, als ein Schwanken zwischen Irrthum und Wahrheit, eine Ungewißheit, welche ich aufzuheben suche. Hätte ich den vollen Irrthum, so könnte ich nicht noch Gegengründe haben, und hätte ich die volle Wahrheit, so könnte ich nicht zweifeln. Ich strebe aber den Irrthum abzuthun und den Zweifel zu überwinden, indem ich mein Wissen untersuche. Der Zweifel ist ein unvollkommener Zustand und überzeugt mich, daß er nie wie die Wahrheit allgemein werden kann. Der Zweifel ist daher kein Mittel zur Wahrheit, sondern deren Feind, und ich nähre selbst in meinem Wissen den eigenen Feind, wenn ich nicht dem Zweifel zu begegnen strebe. Ich kann ihn aber nicht überwinden, wenn ich nicht selbst die Natur meines Wissens erforsche und ein zweiter Schöpfer meines Wissens werde.

Diesem meinem Wissen geht aber ein einfaches Wissen vorher. Ich weiß, daß ich bin, daß ich erkenne, daß eine Welt außer mir be-

steht. Ich würde gegen meine eigene Ueberzeugung handeln, im Falle ich annähme, daß ich nicht existire oder daß die Außenwelt nur Trug sei. Denn etwas blos anzunehmen, ohne einen Grund dazu zu besitzen, ist Thorheit, und diese Annahme ist selbst empirisch und steht meiner entgegengesetzten empirischen Ansicht entgegen. Da ich aber den Zweifel für unvollkommen halte, so bin ich immer zur entgegengesetzten Annahme getrieben. Habe ich aber Gründe, welche über die Empirie hinausgehen, und welche meine empirische Anschauung aufheben, so muß ich gerade die Natur dieser Gründe untersuchen. Sind sie im Widerspruche gegen meine empirische Gewißheit, so kann ein dreifacher Zustand eintreten. Ich halte an der empirischen Gewißheit, weil ich weiß, daß die speculative diese nicht aufwiegt, obwohl ich diese weder zu bestreiten, noch recht einzusehen vermag. Ich kann aber auch Gründe für ganz wahr halten, und so befinde ich mich im Zwiespalte mit mir selbst, wenn ich diese der erstern Gewißheit vorziehe. Ich verlege den Zwiespalt aus meinem Denken in meine Natur. Aber da jeder Zwiespalt unvollkommen ist, so strebe ich nach vollkommener Harmonie in meinem Wissen, indem ich die Gründe gegen das Grundwissen als Scheingründe nachweise.

Den letzten Grund habe ich also immer in meinem Denken, dem erhöhten Wissen zu suchen. Cogitantem me cogito: ist die Urgewißheit, welche ich nicht aufheben kann, wenn ich auch zweifle. Indem ich also näher dieses Denken betrachte, so finde ich, daß ich bei jedem Acte etwas denke; ich gelange zur Erkenntniß, daß die Einheit der Erkenntnißform und des Erkenntnißinhaltes nothwendig die erste Einsicht in das Wissen eröffnet. Damit habe ich den Schlüssel gefunden, womit ich mein ganzes Wissen aufschließe.

Für unseren kritischen Zweck haben wir das Princip der Philosophie, den empirischen, sowie den idealen Erkenntniß- oder Denkproceß in Betracht zu ziehen.

I. Das Princip der Philosophie.

§. 37.

Die philosophische Entwicklung steht im Mittelpunkte, wenn sie das Wissen zum Unterwurfe nimmt. Speculativ ist diese Entwicklung, soferne sie nicht auf ein bestimmtes Object sich bezieht, sondern das

Wissen als solches in Betracht nimmt. Um dieses Wissen allein handelt es sich; nicht darum, wie der Mensch zur Erkenntniß gelangt und wie er das Wissen sich empirisch bildet. Dieses ist Aufgabe der Psychologie, eines besonderen realen Zweiges der Philosophie, nicht aber der Philosophie, soferne sie begründet und grundgelegt werden soll.

Der deutsche Dualismus bleibt durchgängig bei dem empirischen Processe des Selbstbewußtwerdens stehen und identificirt hier das Werden und das Sein im Selbstwissen, wodurch er seine Erkenntnißtheorie sich wesentlich trübt. Denn das Thätigsein und das Werden im Selbsterkennen sind im Grunde verschieden und nicht bloße Elemente oder Momente derselben Thätigkeit. Der Selbstbewußtseinsproceß tritt nur einmal im Leben des Einzelnen ein; das Selbstbewußtsein aber besteht in Folge dieses Processes in seiner Wirkung fort.

Günther unterscheidet aber nicht nur das Selbstbewußtsein und das Selbstbewußtwerden nicht, sondern er identificirt auch beides mit dem Denkprocesse. Descartes verbindet gleichfalls Beides mit seinem Denken wie schon erwiesen wurde.

1. Vorbestimmungen.

§. 38.

Die Vorbestimmungen leiten bis zu dem Selbstbewußtsein, dem Herde der dualistisch-subjectiven Speculation, hinzu. Diese spricht sich darüber also aus (V. I. 14):

„a. Ich gehe von dem Begriffe der Philosophie aus, daß diese (in subjectiver Beziehung) sei das freie Streben des Geistes nach durchgängiger Klarheit, Begründung und Zusammenhang seiner mannigfaltigen Erkenntnisse; und die ganze Aufgabe der Philosophie (nämlich die Lösung des Räthsels alles Daseins) geht demnach in höchster Steigerung in der Bestimmung und Begründung des Gegensatzes zwischen absolutem und relativem Sein auf; und da sich in letzterem selbst der Gegensatz zwischen Geist und Natur (als Realprincipien der natürlichen und geistigen Erscheinungen) vorfindet: so ist jene Bestimmung und Begründung von der Bestimmung des letztern bedingt."

„Mit andern Worten: Hat die Speculation Verhältnisse zu bestimmen, so muß sie zuvor mit den Coefficienten (Factoren) jener Verhältnisse im Reinen sein, da diese allein die Elemente des Daseins,

als eines Gegebenen, constituiren, das die Speculation zu begründen strebt."

„b. Es wird sich also im Geschäfte der Speculation immer darum handeln: Wie viel Factoren im niedern, d. h. empirischen Selbstbewußtsein als gegebene behauptet werden, zwischen welchen das Verhältniß allseitig bestimmt und hiemit begründet werden soll von dem höhern Selbstbewußtsein als Philosophie. Ferner: Ob sich die Anzahl derselben rechtfertigen läßt, die jedesmal in den Begründungsversuch aufgenommen werden."

„c. Ist nun das Selbstbewußtsein ein Wissen um mein Sein, das sich als solches denkt, und als Wissen ein Unterscheiden zugleich meines Seins von dem eines Andern, was nicht Mein ist, so sind die ersten Factoren des niedern Selbstbewußtseins: geistiges und physisches Sein."

Als Ausgangspunkt der Philosophie wird angegeben (das. 13): „Alle Philosophie im strengen Sinne als Metaphysik muß von Thatsachen des Bewußtseins ausgehen." Dieses ist vollkommen wahr, weil der Geist nur von dem, was er weiß, ausgehen kann, aber gerade wegen dieser Allgemeinheit gar nicht brauchbar. Der Sinn kann nicht der sein: daß der Geist von dem Selbstbewußtsein ausgehe, sondern das Bewußtsein in seiner Allgemeinheit ist Ausgangspunkt. Soll daher damit ein Sinn verbunden werden, so kann er nur der sein: der Geist soll die gegebenen Erkenntnisse zu begründen, in dieselben Ordnung und Klarheit zu bringen suchen; ein Sinn, der in dieser Allgemeinheit das philosophische Wissen als solches bezeichnet, ohne daß von einem Principe die Rede ist. Hier aber hätte der empirische und speculative Standpunkt genau bezeichnet und unterschieden werden sollen, um einer Identification beider vorzubeugen. Gegen das absolutistische Wissen, wornach nur die allgemeine Vernunft denkt, ist hervorzuheben und namentlich der subjective Standpunkt festzuhalten: daß es nur der empirische und einzelne Geist ist, welcher denkt und welcher der reale Grund seines Wissens ist. Dabei soll man jedoch, weil dieses eine allgemeine Wahrheit ist, nicht stehen bleiben, sondern darthun, daß keine allgemeine Vernunft und kein allgemeines subjectloses Denken möglich sei. Allgemein ist die Einheit gegen die Vielheit und beides selbst nur in der Relation denkbar; eine allgemeine Vernunft weiß nicht von dem Besonderen, sie müßte selbst beides sein, was aber undenkbar.

Wenn nun der Geist der Realgrund seiner Erkenntnisse ist, so ist er darum noch nicht der formale Grund oder die Form, wornach er seine Erkenntnisse ordnet. Beides kann er nicht sein, weil er auch sich selbst darnach erkennen muß und weil er zugleich die allgemeine und besondere Vernunft sein müßte. Um das Princip zu gewinnen, müssen Unterschiede in den Erkenntnissen gemacht werden; aber darüber soll man die Einheit in denselben nicht vergessen. Günther, welcher zuvor von der Philosophie in subjectiver Beziehung gesprochen, beschränkt jetzt die Speculation auf die Lösung des Räthsels alles Daseins, wodurch er das ideale Gebiet als gar nicht zur Speculation gehörig bezeichnet, und das Subjective mit dem empirischen Geiste im Gegensatze zu dem Objectiven identificirt. Hier schlägt also bereits der falsche Subjectivismus durch.

Günther ordnet nun, nachdem er das Idealgebiet ausgeschieden, die realen Erkenntnisse nach Gegensätzen, und zwar zuerst nach absolutem und relativem Sein und sodann nach dem von Geist und Natur. Das Verhältniß dieser Gegensätze ist dieses: Im ersten Gegensatze geht die ganze Aufgabe der Philosophie auf, aber von der Bestimmung des letztern ist der erste bedingt.

Dagegen erheben sich aber Bedenken, zunächst in Betreff der Aufgabe der Philosophie. Sie erstreckt sich auf das ganze Gebiet der Erkenntniß und hat in alles Ordnung zu bringen. Es wird nun nicht geläugnet, daß die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und der Creatur die Grundbestimmung ist; aber darum ist sie nicht die einzige Aufgabe der Philosophie. Sieht man vielmehr auf die Principien, wornach die ganze Realwelt bestimmt werden soll, so muß dieser Gegensatz selbst erst von einem höheren Principe aus bestimmt werden. Von dem Principe ist die ganze speculative Erkenntniß bedingt, und daher kann es sich auf kein besonderes Object beziehen.

Wenn hier die Gegensätze bestimmt werden, welche zuerst aufgestellt werden, so haben sie offenbar den Zweck, Licht in die Erkenntnisse zu bringen. Wenn sie auch nicht die höchsten Principien enthalten, so sind sie doch solche in Bezug auf niedere, davon abhängige. Wir gewahren aber in dieser Beziehung ein durchgreifendes Gebrechen, daß nämlich von dem zweiten Gegensatze die Begründung des ersten abhängig erklärt wird. Der zweite Gegensatz von Geist und Natur ist aber durchaus nicht principienhaft, weil ihm die Universalität fehlt; denn ein Princip muß sich auf alle Objecte beziehen. Zwar ist es

richtig, daß man schlußweise von der Natur und von dem Geiste zu Gott emporsteigen kann, aber dieses ist keine principale Erkenntniß, sondern zugleich eine simultane, indem der Geist einsieht, daß er und die ihn umgebende Welt wegen der Beschränktheit zugleich ein absolutes Wesen erfordere. In dem Augenblicke also, wo die Creaturwelt richtig erkannt wird, in demselben wird auch Gott richtig erkannt. Ja, es ist vielmehr, so es sich um die speculative Begründung der Realwelt handelt, gerade das Umgekehrte wahr, daß, weil in dem Gegensatze von absolutem und relativem Sein der zweite Gegensatz enthalten ist, auch die speculative und principale Bestimmung von dem ersten ausgehen muß.

Günther selbst macht hier einen Unterschied zwischen einem quantitativen und qualitativen Wissen, indem er sagt (V. II. 74): „Es ist ein Anderes: bloß wissen um sein Sein, und ein Anderes: das Sein als solches, d. h. in seiner Qualität wissen. Im Selbstbewußtsein als Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein, ist die quantitative von der qualitativen Unterscheidung wohl zu sondern, wovon die letztere in jener nicht nothwendig eingeschlossen, wiewohl sie von jener bedingt ist. Auf daß sich aber ein Leben nicht bloß als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit (Creatürlichkeit), sondern überdieß in seiner Beschaffenheit (Qualität) zugleich erfasse, dazu ist von Seite Gottes eine ganz besondere Erscheinung als Einwirkung auf die Creatur erforderlich.“

Der Widerspruch ist hier ein mehrfacher; zunächst kann es kein quantitatives Erkennen geben. Dieses ist nur ein abstractes und logisches, welches auf dem Standpunkt des gewöhnlichen Selbstbewußtseins nicht vorkommt. Der Geist erkennt sich nicht früher als Sein und hierauf erst als relatives Sein, sondern beides zumal. Daher würde hier gar keine vollkommene Erkenntniß vor dem Gottesbewußtsein angenommen. Der zweite Widerspruch aber betrifft die Anwendung; das geschaffene Sein ist kein quantitatives, sondern ein qualitatives. Der dritte liegt in der Priorität; denn Gott wirkt im Gewissen immer ein und es läßt sich hier keine Trennung denken.

Dieser Widerspruch steht und fällt mit dem pseudosubjectiven Standpunkte; wir finden hierin das Hauptgebrechen. Erwähnen wollen wir hiebei, daß die alte Metaphysik die Realwelt unrichtig in die Theologie, Kosmologie und Psychologie abtheilte, da offenbar letztere in der Kosmologie schon einbegriffen ist. Indem Günther dagegen

den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Geist und Natur besonders betont, entflieht ihm die Einheit, welche zwischen ihnen besteht. Später wird dieser Mangel klar hervortreten.

§. 39.

Die Entwicklung geht zur Unterscheidung des empirischen und speculativen Wissens über, indem sie ein niederes und ein höheres Selbstbewußtsein unterscheidet. Wir haben daher mehrere Fragen zu lösen: ob im Selbstbewußtsein überhaupt das speculative Denken gründet, ob es ein höheres und niederes Selbstbewußtsein gibt, und wie sich das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein verhält.

Die erste Frage, ob im Selbstbewußtsein die Speculation ihren Sitz habe, ist verneinend zu beantworten; denn das Selbstbewußtsein enthält ein besonderes Object, das eigene Selbst, und ein besonderes Object kann nie auf Allgemeinheit Anspruch machen, es sei denn, daß man es damit identificire. Das eigene Selbst kann nur im Gegensatze gegen Gott und Natur bestimmt werden und somit ist es davon abhängig, also kein Princip für sie. Das Princip selbst kann, weil von ihm Alles bestimmt werden muß, nicht in der Realwelt liegen; denn wie die Philosophie ein Erzeugniß des Geistes und keine unmittelbare Erkenntniß ist, so kann auch das Princip selbst keine unmittelbare Erkenntniß sein. Eine solche ist aber das Wissen von sich selbst, von Gott und von der Außenwelt.

Diesem gegenüber behaupten wir, daß die Philosophie im Bewußtsein oder im Wissen des Geistes gründe; aber will denn der Dualismus nur das Selbstbewußtsein schlechthin, unterscheidet er nicht selbst ein doppeltes? Damit sind wir zur zweiten Frage gekommen, ob es ein doppeltes Selbstbewußtsein gibt. Wir verneinen dieses aus dem Grunde, weil das speculative Wissen in der Reflexion auf das erste Wissen oder in einem Discurse, in idealer Scheidung und Einigung besteht. Ein solches Wissen ist aber ein begründendes, während das Grundwissen allein ein reales und eigentliches Wissen ist. Zudem ist es ganz klar, daß die Reflexion auf das Selbstbewußtsein nicht selbst ein Selbstbewußtsein sein kann, wie die Form nie die Sache selbst, obwohl damit unzertrennbar vereint ist.

Anderswo (V. I. 104) wird die Speculation auch von den Thatsachen des Selbstbewußtseins abhängig gemacht und gesagt: „Die Speculation hat eine positive Grundlage; ihr einziges und wahres

Fundament sind die Thatsachen des Geisteslebens. Bewußtsein ist eine wesentliche Form des Geistes. Das Selbstbewußtsein wird in dieser Form nur ein höherer Grad des Bewußtseins genannt, der dadurch zu Stande komme, daß der Geist sich selber (nicht ein Anderes außer ihm) zum Object der inneren Vorstellung macht."

„Der Geist selbst aber ist Thätigkeit und Grund der Thätigkeit (Substanz und Accidenz = Noumenen und Phänomenen). Und hierauf gründet man sodann die Eintheilung des Selbstbewußtseins in das reine und empirische, wovon jenes in dem Satze: Ich bin, und dieses in dem Satze: Ich bin thätig (denkend, fühlend oder wollend) ausgedrückt ist."

Wenn dort das empirische Selbstbewußtsein auf das unreflectirte Wissen bezogen wird, so soll es hier auf die Thätigkeit, das reine aber auf das Sein gehen, d. h. nach dem Objecte verschieden sein. Letzteres ist unrichtig, weil die Philosophie den Inhalt des Bewußtseins zu begründen hat. Sodann wird hier ausdrücklich das Selbstbewußtsein als Erkenntnißrichtung auf sich selbst, nicht auf Anderes bestimmt. Ist dieses der Fall, so kann das Selbstbewußtsein nicht der Boden für die Philosophie sein.

Wir haben daher die dritte Frage über das Verhältniß des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein noch zu beantworten. Wir sagten, nicht im Selbstbewußtsein, sondern im Bewußtsein des Geistes gründe die Philosophie; denn da zur Philosophie jeglicher Inhalt gehört und da das Selbstbewußtsein nur einen besonderen Inhalt enthält, so kann die Speculation ihren Sitz nicht im Selbstbewußtsein haben. Gründet die Philosophie im Bewußtsein des Geistes, so muß er sowohl der Außenwelt, als auch seiner selbst bewußt sein, während im entgegengesetzten Falle der Geist, weil er nur Selbstbewußtsein hat, von der Außenwelt nicht wissen kann. Günther spricht nun dem Geiste das Bewußtsein ab und das Selbstbewußtsein zu, und macht dadurch jede Erkenntniß unmöglich, weil auch der Geist nur im Unterschiede von der Natur erkannt werden kann. Daher unterschiebt er das Bewußtsein der Natur, indem er sagt (S. 364): „Die Natur vermag sein Bewußtsein als bloßes Verinnern des Veräußerten, als Denken des Gedankenlosen, als Ueberzeugung der früheren Zeugung durchzusetzen, keineswegs aber als Denken des Gedankens — als Selbstbewußtsein."

Dieser Unterschied vernichtet aber das Wissen in der Wurzel; denn wenn der Geist nur ein Selbstbewußtsein hat, so vermag er nie von der Natur und Außenwelt zu wissen, außer er wird damit identificirt. Eine Zusammensetzung von Geist und Natur läßt sich nicht denken, weil keine Einheit denkbar ist, wo jedes das andere negirt. Daher kommt es denn auch, daß im Geiste der ganze Inhalt identificirt oder in consequenter Abfolge nur als eine Modification des Geistes angesehen werden muß. Daher sagt Günther (E. 482): „daß die drei sogenannten Bewußtseinsarten (des Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins) auch als Momente eines und desselben Bewußtseins (des sich wissenden Menschengeistes) zu betrachten sind;" — eine Behauptung, wodurch aller Unterschied aufgehoben, oder alles Andere zu einem Attribute des Selbstbewußtseins herabgesetzt wird. Hier zeigt sich die Mangelhaftigkeit des subjectivistischen Standpunktes; denn alle drei Bewußtseinsarten, darunter auch das Selbstbewußtsein selbst, sollen Momente desselben Bewußtseins sein.

Descartes hatte sich gleichfalls den Zusammenhang mit der Außenwelt abgeschnitten und erklärte das Wissen, bei welchem das Object nicht damit zusammenfällt, also alles Erkennen außer dem Selbsterkennen für zweifelhaft, womit der deutsche Dualismus im Resultate übereinstimmt. Aber er muß im Verlaufe, um das Wissen der Außenwelt zu retten, ebenso inconsequent sein, wie Descartes. Nur halb wahr ist, was zu dessen Vertheidigung oder zur Ausgleichung seiner Widersprüche Pabst vorbringt, und ebenso unrichtig die eigene Ansicht. „Cartesius, — heißt es,[1] — hätte erkennen müssen: daß sein sogenanntes „klares und deutliches Vorstellen" der Dinge eben nichts Anderes ist, als das Zusammenfallen und Einssein des Wissens um dieselbe mit dem Selbstbewußtsein des Geistes selbst, — und daß dieses nur dadurch möglich wird, daß jenes Wissen um das Andere ein constitutives Element des Selbstbewußtseins des Geistes selbst bildet, d. h. daß letzterer sein eigenes Sein nicht ohne und außer dem andern und fremden denken und erkennen kann."

Ist das Selbstbewußtsein allein unbezweifelbar wahr und hat der Geist nur ein Selbstbewußtsein, so ist nothwendig jedes andere Wissen dort als gewiß, hier in seiner Möglichkeit ausgeschlossen; oder es ist nur möglich, wenn es selbst mit dem Geisteswissen identisch ist. Daher

---

[1] Januskövfe, S. 7.

führt der Dualismus nothgedrungen zum Monismus. Wenn aber das Wissen um das Fremde zuerst als ein wesentliches Element des Selbstbewußtseins, sodann als ein erschlossenes oder damit bestehendes erklärt wird, so ist der Widerspruch offenbar. Wir wissen aber nicht, wie man dabei noch von einer Priorität des Selbstwissens sprechen könne, wenn das Wissen um Fremdes das erstere bedingt.

§. 40.

Wir stehen bei dem Selbstbewußtsein und haben dessen Natur zu erforschen.

Nach Günther ist das Selbstbewußtsein ein Wissen um das eigene Sein des Geistes, das sich als solches denkt, und als Wissen ein Unterscheiden zugleich des eigenen Seins von dem eines Andern, was nicht das eigene ist. Die ersten Factoren des niedern Selbstbewußtseins sollen darum sein das geistige und das physische Sein.

Hier schließen sich alle vorhergehenden Bestimmungen zusammen. Zuerst ist das zu besprechende Object das Selbstbewußtsein, welches richtig als ein Wissen um das eigene Sein bezeichnet wird. Mehr gehört aber auch gar nicht zur Natur des Selbstbewußtseins, als daß der Geist sich selbst unmittelbar weiß. Dieses ist kein abstractes Wissen, sondern zugleich mit dem Gefühle verbunden, weßwegen das Selbstbewußtsein und das Gewissen — conscientia sui — zusammenfallen.

Irrig ist alles Folgende, zunächst, daß sich das Sein selbst als solches denkt. Zum Selbstbewußtsein genügt es, daß sich der Geist seiner selbst bewußt ist; ein weiteres Wissen, daß man seiner bewußt sei, ist eine pure Reflexion, welche nur der Logiker anstellt. Das Denken kann im wachen Zustande fehlen oder vorhanden sein, was aber bei dem Selbstbewußtsein nie der Fall ist. Wird daher das Selbstdenken als das Wesen des Selbstbewußtseins angesetzt, so wird das immanente Verhältniß, so wie das unmittelbare Wissen aufgehoben, und in ein nachbildliches verwandelt; es müßte denn der Fall sein, daß man unter dem Denken bald das unmittelbare, bald das vermittelte Wissen zu verstehen hätte.

Ist aber das Selbstbewußtsein das Wissen um das eigene und das Denken des eigenen Seins, so ist Alles auf den Kopf gestellt. Wir wissen nicht, wer von dem Wissen, und wer von dem Denken das Subject ist, ob beide verbunden oder getrennt sind, und welche

Erkenntniß den Ausschlag gibt. Daß es nur der eine und selbe Geist ist, welcher sich weiß und denkt, ist gewiß; aber ungewiß, ob sich das Denken auf das Wissen bezieht, oder ob beide getrennt sind. Offenbar wurde hier die eigene Reflexion des Denkers, d. h. des Dualisten, zugleich dem Objecte unterschoben, woraus das Wissen und das Denken sich bildete. Denken und Gedachtes wurde identificirt. Fragen wir aber dabei, ob das Wissen oder das Denken das Uebergewicht habe, so fällt die Entscheidung für das Denken aus nach dem Vorgange Descartes. Aber dieses Denken setzt selbst das unmittelbare Wissen voraus, und so kommt es, daß es nur innerhalb des Kreises des Wissens sich bewegt und nicht zur Sache selbst vordringt.

Da früher das niedere und das höhere Selbstbewußtsein wie empirisches und philosophisches unterschieden wurde, so fällt davon offenbar das niedere dem Wissen, das Denken dem höheren anheim, und letzteres gehört nicht mehr zum Selbstbewußtsein als solchem. Wie dort das Eine Selbstbewußtsein getrennt und verzweifacht wurde, so wird hier das reflexive Erkennen mit dem primitiven identificirt.

Dieses Verfahren tritt in der folgenden Bestimmung: daß das Wissen ein Unterscheiden des eigenen von dem fremden Sein ist, noch klarer hervor; denn das Wissen ist kein Unterscheiden, sondern das Denken ist ein ideales Scheiden und Vereinen des Gewußten. Da nun aber in dem Selbstbewußtsein nur das Bewußtsein und das Selbst als Elemente, nicht aber das fremde Sein, sich finden, so kann die Denkthätigkeit auch gar nicht das eigene von dem fremden Sein unterscheiden. Vielmehr wird hier bereits das Wissen von dem fremden Sein geradezu angenommen, was doch mit dem Selbstbewußtsein gar nicht vereinbar ist. Vielmehr sollte es heißen, daß das speculative Wissen um sich selbst gar nicht möglich ist, ohne die Unterscheidung des eigenen und des fremden Seins; aber damit hört das Selbstbewußtsein als Princip der Philosophie zu sein auf.

Wir gehen zur Schlußbestimmung über: daß die ersten Factoren des niedern Selbstbewußtseins geistiges und physisches Sein sind. Hierauf ist Mehrfaches zu entgegnen. Zuerst ist von einem niedern Selbstbewußtsein die Rede, da doch nach der vorhergehenden Erörterung es die Reflexion und das höhere Wissen ist, welches diesen Unterschied setzt. Sodann sind in das niedere Selbstbewußtsein irriger Weise zwei unzusammengehörige Factoren aufgenommen; denn zu dem Selbstbewußtsein des Geistes gehört doch offenbar das physische Sein

nicht, außer man müßte das Selbstbewußtsein aus Geist und Natur zusammensetzen.

Angenommen, es werde hier nur irriger Weise von Factoren gesprochen, und es sei der Sinn der, daß der Geist sich zuerst von der Natur unterscheide, so ist alsdann der erste Unterschied ganz übergangen; denn der Geist steht zunächst allem, was nicht er ist, der ganzen Außenwelt gegenüber. Es wird also hier das Sein mit dem Geiste, das vom Selbstbewußtsein Unterschiedene aber mit der Natur identificirt.

Aber da hier offenbar von dem Menschen, von der Persönlichkeit des Menschen, die auch die Natur unter sich als eng eingeschlossen inbegreift, gesprochen wird, so ist im ersten Falle von dem denkenden Subjecte, dem Geiste, nicht von der Persönlichkeit die Rede und daher wird die Natur als ein fremdes Sein ausgeschieden und doch soll sie ein Factor des Selbstbewußtseins sein, was ein Widerspruch ist. Richtig ist aber eine andere Bestimmung, wenigstens in dieser Beziehung, welche lautet (S. 186): „Die erste Unterscheidung, die der Mensch an ihm selber mit dem Eintritte des Selbstbewußtseins vornimmt, ist die Unterscheidung der geistigen von der natürlichen Hälfte.“ Hier ist doch die Eintheilung richtig, während an sich die Unterscheidung des Ich, welches Geist und Natur einbegreift, von der Außenwelt und zunächst von der fremden Persönlichkeit die erste ist. Wir sehen also, daß auch hier der Geist, soferne er denkt und soferne er personirt ist, identificirt wurde. Schon Descartes[1] beschränkte das Selbstbewußtsein der eigenen Existenz auf den Geist, eine Trennung, welche nothwendig in die Vermengung des Geistes mit dem Körper umschlug.

In den bisherigen Bestimmungen findet sich nur Widersprechendes: hier das Selbstbewußtsein als das Princip der Philosophie und doch dort dasselbe von der Erkenntniß der Außenwelt abhängig; hier der Geist, der nur sich selbst weiß, und dort dennoch ein Wissen um die Außenwelt; hier ist der Geist allein dieser, soferne er denkt, dort ist er aber zugleich die Natur, von der er sich unterscheidet.

---

[1] Princ. phil. p. I n. 12. Nec aliam ob causam aliter visum est iis, qui non ordine philosophati sunt, quam quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt. Et quamvis sibi certius esse putarint, se ipsos existere, quam quidquam aliud; non tamen adverterunt, per se ipsos mentes solas hoc in loco fuisse intelligendas.

2. Grundbestimmungen.

§. 41.

Die Grundbestimmungen beziehen sich auf das, was zum Wesen des speculativen Erkennens nothwendig ist. Dazu gehört insbesondere das Princip, welches der Günther'sche Dualismus in dem Selbstbewußtsein sieht.

In dieser Beziehung lesen wir (V. I. 15): „Wir unterscheiden im Geiste wie in der Natur die wandelbaren Erscheinungen vom Grunde derselben, dem sogenannt beharrlichen Sein; nennen dieses die Substanz oder das Noumenon, jene aber die Accidenz oder das Phänomenon."

„Bei aller Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit lassen sich die Erscheinungen doch unter gemeinsame feste Gesichtspunkte bringen (welche aber von dem beharrlichen Grunde wohl zu unterscheiden sind, wiewohl sich dieser eben durch dieses Gemeinsame offenbart). Alle Erscheinungen nämlich stellen sich unter die zwei Gesichtspunkte von Leiden und Wirken, so wie der zureichende Grund von ihnen als passive und active Grundkraft hinzugedacht werden muß, wovon jene in der Sphäre des geistigen Lebens: Receptivität oder Vernunft, diese: Spontanäität oder Wille heißt; für die Sphäre des Naturlebens aber Contractiv- und Expansivkraft."

„Dieser Dualismus der Grundkräfte, als nächster Grund der gesammten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, ist nicht zu verwechseln mit ihrem letzten (zureichenden) Grunde: — dem Noumenon oder der Substanz, als dem eigentlichen Sein, im Gegensatze der Erscheinungen. Das Sein wird durch den Dualismus der Grundkräfte manifestirt, so wie diese durch das Gemeinsame in den Erscheinungen; und umgekehrt wird von den Erscheinungen aus, durch den Dualismus der Grundkräfte hindurch, die Wurzel von Beiden ergriffen, bald im dunkeln, bald im klaren Bewußtsein. Jeder aber ist zu jener Tiefe durchgedrungen, so wie das bedeutsame Wort Ich lebendig und nicht bloß nachsprechend oder nachahmend über seine Lippen geht."

Der Deutsche, welcher den Gallier zur Rede stellt, daß er die Thatsachen des Selbstbewußtseins nicht erforscht habe, entfaltet hier seine verbessernden und tiefer gehenden Forschungen. Wir dürfen aber billig fragen, welcher Philosophie er den Unterschied zwischen Substanz und Accidenz entlehnt, der seinen oder der alten, und ob nicht von

dieser Unterscheidung selbst sein Princip abhänge. Descartes bediente sich gleichfalls der antiken Kategorienlehre, da doch von ihr alle Sachbestimmungen abhängen.

Der Unterschied zwischen Substanz und Accidenz wird aber hier unrichtig gefaßt als beharrliches Sein und als wandelbare Erscheinungen; denn Sein und Erscheinung bilden das Eine Wesen, und es ist dasselbe Sein in einer Rücksicht wandelbar, in der anderen beharrlich, im Falle es sich um eine bestimmte Erscheinung handelt. Denn es gibt Erscheinungen, z. B. die innere oder Lebensthätigkeit, welche immer vorkommen und nicht wandelbar sind. Diese Unterscheidung fällt sonach als eine unrichtige hinweg.

Bringen wir diesen Unterschied mit dem Selbstbewußtsein, worin das Princip liegen soll, in Verbindung, so hätten wir das Subject, welches sich bewußt ist, und sodann das Wissen oder die Erkenntnißthätigkeit selbst. Aber im Selbstbewußtsein liegt auch noch das Object der Thätigkeit, nämlich der Geist selbst, aber doch nicht in derselben Beziehung, als er denkt, sondern nach allen Beziehungen; denn das Selbstbewußtsein ist nicht das Wissen des Geistes um das eigene Wissen.

Mit dieser Unterscheidung, welche der Reflexion zufällt, ist aber nichts gewonnen; denn sie ertheilt keinen näheren Aufschluß über ein thätiges Subject, sondern zergliedert nur das im unmittelbaren Wissen Gegebene. Aber gerade diese Reflexion drängt sich hier wiederum in das Object der Betrachtung ein. Denn da die Reflexion in idealer Scheidung und Vereinigung besteht, so kann eine moderne Dialektik auf den Gedanken kommen, diesen Doppelact jedem Menschen, der ein Selbstbewußtsein hat, unterzuschieben, dort als eine Entäußerung, hier als eine Verinnerung oder Zurückbeziehung der Erscheinung auf die Wurzel. Und dieses begegnet unserem Dualismus in der That, was nicht befremden darf, da er schon früher die Reflexion über das Selbstbewußtsein zum Selbstbewußtsein rechnete.

Aber es führt die dualistische Unterscheidung zwischen der wandelbaren Erscheinung und dem beharrlichen Sein nicht auf den lebendigen Geist zurück; das Selbstbewußtsein bleibt im Wissen stehen, weil das Wissen selbst das Wesen des Geistes, er nichts außer diesem, ist. Diese Consequenz ergibt sich aus der Natur „des Selbstbewußtseins als eines Denkens des Gedankens" (S. 364). Die Erscheinung bildet nicht mit der Wurzel das Eine Wesen; vielmehr wird auch die

Erscheinung so, wie das Eine Wesen, behandelt; denn wie das Wesen wandelbar ist, wenn die Erscheinung es ist, so ist auch im gleichen Sinne von einer wandelbaren Erscheinung die Rede.

§. 42.

Hier, wo es uns zunächst um das Princip zu thun ist, haben wir die Eigenschaften der Erscheinungen in näheren Betracht zu ziehen und in Bezug auf das Selbstbewußtsein zu besprechen.

Daß das Selbstbewußtsein eine Erscheinung sei, wird nicht bestritten; aber unrichtig ist es, wenn man es unter die Kategorie der wandelbaren Erscheinung stellt, da es als solche immer vorhanden ist. Wandelbar dabei ist aber dessen Zustand und das Denken über dasselbe. Hinsichtlich dieser Erscheinungen sagt nun der Dualismus, daß sie sich unter die zwei Gesichtspunkte von Leiden und Wirken stellen, und daß sie bei dem Geiste Receptivität und Spontaneität oder Vernunft und Wille seien.

Wie später nachgewiesen wird, werden diese Kräfte für die Aufnahme fremder Einwirkung erfordert, und diese Einwirkung selbst wird zum Selbstbewußtwerden für nothwendig erklärt. Wir fragen aber, wie bei dem Selbstbewußtsein ein solcher Dualismus von Kräften möglich ist. Denn das Selbstbewußtsein ist eine Relation des denkenden Subjectes auf sich selbst; von einer Aufnahme und in Folge dieser von einer Rückwirkung kann also hier gar nicht die Rede sein. Wir sehen daher, wie das Selbstbewußtsein und dessen Acte mit dem Selbstbewußtwerden, das Sein mit dem Werden, identificirt wird. Oder ist etwa bei dem Erkenntnißacte auch noch eine Einwirkung und ein passives Verhalten vorhanden? Hier schlägt bereits der übertriebene Subjectivismus in sein Gegentheil über. Der Geist hatte anfänglich nur Selbstbewußtsein und Selbsterkennen; hier aber hat nicht er dieses Selbstbewußtsein aus eigener Kraft, sondern es muß durch die Einwirkung beständig erzeugt werden, oder vielmehr der Geist erkennt nur das, was auf ihn einwirkt. Daß aber dieses undenkbar sei, werden wir später sehen.

Wenn wir aber nach der Ursache fragen, warum hier das Sein und das Werden des Selbstbewußtseins identificirt werden, so finden wir den Grund in der dualistischen Unterscheidung zwischen der wandelbaren Erscheinung und dem beharrlichen Sein, wodurch die Wesenseinheit zerrissen wird. Die zwei getrennten Glieder können nicht an-

ders, denn durch ein beständiges Erzeugtwerden durch Einwirkung, weil das Wesen keine selbsteigene Kraft hat, verbunden werden, wie der Monismus nur durch die Negation des ersten Gliedes und durch die Setzung des zweiten fortschreitet. Daher setzt auch Günther ohne Bedenken die Erscheinung dem Werden gleich, indem er sagt (V. I. 73): „Sein und Werden (Noumenon und Phänomenon) — sogenannt Unwandelbares und Wandelbares (Substanz und Accidenz) findet sich in jeder Sphäre des sogenannten creatürlichen Seins vor." Höchst merkwürdig wird die alte Kategorienlehre in ein neues, ihr fremdes Gewand gehüllt, indem die Erscheinung als Accidenz und zugleich als wandelbar oder als Werden bezeichnet wird.

Aber auch angenommen, daß hier das Sein mit dem Werden identificirt und sonach von dem Selbstbewußtwerden gesprochen wird, so ist doch das Resultat ein solches, welches diesem Selbstbewußtsein geradezu widerspricht und es nur in der Reflexion auffaßt. Das Selbstbewußtsein ist im Gegensatze zum Gottes- und Naturbewußtsein die Richtung des Bewußtseins oder der Erkenntnißthätigkeit auf sich selbst, während im Selbstbewußtwerden gar keine Beziehung vorkommt, sondern die Selbsterkenntniß mit der Außenerkenntniß zugleich entsteht. Daß es aber nur der logische Proceß ist, welcher hier in Anwendung kommt, ersieht man aus dem Resultate (V. I. 236): „Das Selbstbewußtsein — (der Ichgedanke — als Gedanke vom Sein als dem Realgrund der Erscheinungen) ist das Resultat aller Beziehungen, und wird Idee genannt."

Das Ich ist die freie Persönlichkeit; das Selbstbewußtsein ist erstlich bloßes Wissen und zweitens erstreckt es sich auch über die Persönlichkeit hinüber. Ebenso ist die Idee damit nicht identisch, sondern bezieht sich auf jeglichen Inhalt. Ist aber von einem Resultate die Rede, so ist dieses nur ein logisches, nämlich nur ein Zusammenfassen des Entwickelten in einer Einheit, in der Idee oder dem Ich. Der reale Proceß ist aber ein tieferes Erschließen und Zusammenschließen, eine Verlebendigung der Person.

§. 43.

Nach dem Bisherigen bietet die Analyse des Selbstbewußtseins kein Princip dar, sondern es bleibt nur bei der Analyse oder Reflexion des schon Gegebenen; von einer wissenschaftlichen Entwicklung, die nämlich von Principien geleitet ist, ist hier nicht die Rede.

Gesetzt aber, diese Analyse habe nur den Zweck gehabt, das Princip zu finden, so daß sie selbst noch von keinem Principe geleitet sein konnte, so wollen wir untersuchen, ob das Resultat, welches die Analyse des Selbstbewußtseins bietet, das Princip liefert.

Zunächst fanden wir, daß von den Kategorien der Substanz und der Accidenz die Entwicklung geleitet wurde; aber wir sahen zugleich, daß sie unrichtig bestimmt wurden. Sie können aber nicht das Princip sein, weil diese Annahme der eigenen Aussage des Dualismus widerspricht. Daher ist zu untersuchen, ob nicht das durch sie bestimmte Selbstbewußtsein, oder sie und der Inhalt, ein solches Princip darbieten. Wir finden hier, daß (B. I. 236) von einem Realgrunde, einem Gedanken dieses Grundes die Rede ist, und daß dieser Gedanke des Realgrundes Selbstbewußtsein, Ichgedanke und Idee genannt wird. Davon wäre der Gedanke vom Realgrunde die Realbestimmung des Principes.

Betrachtet man aber den Gedanken vom Realgrunde, so kann er nicht Princip für das Außenerkennen sein, sondern er besagt nur, daß der Geist Grund seiner eigenen Thätigkeit oder seines Denkens sei. Ob sich dieses Denken auch auf die Außenwelt beziehe, ist darin nicht gesagt, vielmehr diese Außenbeziehung durch den Zusatz des Denkens ausgeschlossen.

Es liegt aber selbst ein Widerspruch in der Bestimmung des Geistes, als sich wissender Realgrund. Denn auch das Thier selbst ist der Grund seiner Thätigkeit und seines Selbstgefühles, sowie ihm ein dunkles Selbstwissen nicht abgesprochen werden kann. Der Unterschied läge also nur in einer Steigerung des Selbstwissens; hier nun sagt der Dualismus, die Natur bringe es nur zur Erkenntniß der Erscheinung, nicht aber des Grundes. Dieses ist unrichtig, weil die Erscheinung nicht ohne den Grund besteht. Daher ist das Denken seiner selbst, das Selbstwissen das unterscheidende Merkmal bei dem Geiste. Aber der Geist ist schon Geist, ehe er seiner bewußt ist, geschweige ehe er sich selbst als solcher denkt. Im dualistischen Sinne wären nur die Selbstdenker Geistwesen. Grund selbst aber wird hier als selbstthätiges Sein, als Substanz und als Accidenz genommen; denn nur ein solches kann Ursache sein. Sonach wird hier, strenge genommen, geradezu durch die Ausschließung der Thätigkeit ein todtes Sein angenommen, und weil der Grund nur eine Kategorie von einem Wesen ist, das Reale in das Logische verflüchtigt. Da ferner das Denken

zu dieser Substanz hinzukommt als deren Erscheinung, so ist das Denken, weil das Unterscheidende nicht in der Substanz liegt, das Wesen des Geistes, wodurch in der That das richtige Verhältniß ein verkehrtes wird. Ist einmal eine Logisirung eingetreten, so kann man nicht sagen, das Denken sei das Wesentliche der geistigen Substanz, weil die Substanz selbst als real verschieden von der Accidenz als Beharrliches gegen Veränderliches aufgefaßt wird.

Wir sehen hier die Cartesische Reflexionsphilosophie durchschlagen; denn: cogito, ergo sum — ist der Ausdruck des sich selbst als Existenz erfassenden Geistes. Denken und Sein sind verschieden und doch so sehr sich gleich, daß der Gedanke, welcher sich selbst zur Objectivität verhilft, das Wesen und das Persönliche ist. Dieses Realgrunddenken ist aber kein Princip für die Philosophie, welche einen Formalgrund oder ein Urbild für ihre Construction erfordert. Daß dieser sich selbst denkende Realgrund nicht das ist, was man Ichheit und Selbstbewußtsein nennt, leuchtet von selbst ein, und es dürfte das Verhältniß sich umkehren, daß das unphilosophische Selbstbewußtsein und der gewöhnliche Mensch viel höher steht, als der sich selbst erkennende Realgrund oder der dualistisch-monistische Denkgeist.

3. Nachbestimmungen.

§. 44.

Das Vorhergehende enthüllte uns das Selbstbewußtsein und damit das Princip des subjectiven Dualismus; die folgenden Erörterungen dienen dazu, die Anwendung des Principes zu erproben.

Zunächst kommt das Verhältniß der Intelligenz zur Außenwelt in Betracht, wobei wir nicht das Wissen als solches, sondern dessen dialektischen Zusammenhang hervorheben wollen. Ist das Selbstbewußtsein Princip, so muß nach ihm die Außenwelt erschlossen werden. In der Dialektik handelt es sich nicht um ein historisches Früher oder Später, sondern um ein Erstes für ein höheres Wissen, mag es auch in ersterer Beziehung zuletzt gewonnen sein. Das Princip aber muß unabhängig von dem Abgeleiteten an sich klar sein. Bei Günther ist aber von einem historischen Prius die Rede, weil er das empirische und speculative Wissen nicht unterscheidet und daher auch gar kein Vorbild, wornach etwas erschlossen werden soll, annimmt.

Wir lesen in dieser Beziehung (V. I. 16): „Mit dem Gedanken

vom Sein, ausgeprägt in dem Worte Ich, ist ursprünglich und unzertrennlich verbunden das Wissen von diesem Sein als einem bedingten, d. h. als einem Sein nicht durch sich, mithin durch ein Anderes, nicht mehr Bedingtes, folglich Unbedingtes, welches daher auch den Namen eines Seins durch sich (esse a se vel per se) erhalten hat. Dieser Gedanke der Bedingtheit ist nicht zu verwechseln mit dem Begriffe der Beschränktheit; denn dieser betrifft die Kraftäußerungen, jener die Wurzel der Kräfte selbst; und so wie der Geist sein Wissen vom eigenen Sein sich durch seine Kraftäußerungen vermittelt, so vermittelt er sein Wissen vom bedingten Sein durch das Wissen von seiner beschränkten Kraftäußerung. Der Geist aber findet sich als beschränkt in seiner Kraftäußerung, weil er der Einwirkung eines andern Seins außer ihm bedarf, um sein eigenes Sein in die Erscheinung oder Thätigkeit zu übersetzen. Was sich aber durch sich selbst nicht einmal übersetzen kann, kann noch weniger durch sich (schlechthin) sein, d. h. es kann kein Unbedingtes, muß Bedingtes sein."

Was die Priorität betrifft, so besteht hier keine; denn mit dem Ichgedanken ist dem Vorstehenden zufolge unzertrennlich und ursprünglich der Gottesgedanke verbunden. Also erkennt sich der Geist nur so weit, als er Gott erkannt; er erkennt sich als endlich, weil er zumal ein unendliches Sein denkt. Ebenso sagt er (V. I. 172): „Wenn der Denkgeist sein eigenes Wesen nur im Gegensatze mit der Natur zu bestimmen im Stande ist, so wird er das Wesen Gottes ebenfalls nur im Gegensatze mit allem creatürlichen Sein zu bestimmen im Stande sein."

Während aber hier von keinem früheren Erkennen des Geistes die Rede, sondern zugleich die Selbsterkenntniß mit der Gottes- und Naturerkenntniß verbunden ist, so besagen andere Stellen das gerade Gegentheil. So heißt es (V. I. 239): „An die Selbstgewißheit schließt sich unmittelbar die Sicherheit an in dem Gottesgedanken des Geistes, als der unmittelbaren Folge des Ichgedankens." Ferner (E. 365): „Die eigentliche Transcendenz tritt für den Geist erst ein mit dem Gottesgedanken, der auf den Ichgedanken mit dialektischer Nothwendigkeit eintritt, und daher auch inseparabel mit dem Selbstbewußtsein verbunden ist. Der Gedanke vom Absoluten stellt sich als Resultat im Sichdenken des Geistes ein." Ebenso sagt er:[1] „Um

---

[1] Juste-Milieus, S. 322.

fremde Gedanken auf ihre Idee, d. h. auf ihren Realgrund zurückzuführen, muß der Geist schon im Besitze der Idee, als des Resultates seines eigenthümlichen Denkens sein. In dieser nur liegt, wie das Maaß, so das Recht zur weiteren Ideenbildung. Wer fremdes Dasein auf seinen Realgrund reduciren will, muß zuvor sein eigenes Dasein in seinem Realgrunde erfaßt haben. Nur das Denken des Letzteren ist Wissen, und dieser Gedanke allein ist die Idee."

Der Widerspruch ist zu offenbar, als daß er besonders aufgezeigt werden sollte; nur ist zu erwähnen, daß die erste Ansicht, wornach die Selbsterkenntniß von der Außenerkenntniß vermittelt ist, die richtige sei. Eine scheinbare Vermittlung haben wir schon oben (§. 38) besprochen; ein anfänglich bloß quantitatives Erkennen, das erst später ein qualitatives werde, ist an sich ungereimt. Ebenso sagt er:[1] „Der Gedanke: Ich bin (in seiner Realität) setzt weder den Gedanken: Gott, noch den Gedanken: Außenwelt (beide in ihrer objectiven Realität), wohl aber das factische (oder apriorische, weil allem Denken vorausgehende) Abhängigkeitsverhältniß von Gott und Welt voraus, und zwar dort die Dependenz im Sein (Bedingtheit), hier die im Erscheinen (Beschränktheit); Verhältnisse, die im und durch den Gedanken a posteriori erst ihre letzte Verklärung feiern."

§. 45.

Wir haben aber, da sich ergeben, es bestehe keine Apriorität des Selbstwissens, sofort die Vermittlung selbst in Betracht zu ziehen und zu sehen, ob nicht etwa hier von einer speculativen Apriorität die Rede sei. Diese scheint er zu berühren, wenn er sagt (Juste-Milieus S. 322): „daß in jedem Gedanken des Realgrundes wie das Maaß, so das Recht zur weiteren Ideenbildung liege."

In Bezug auf den Zusammenhang des Ich- und Gottesgedankens sagt er (V. I. 239): „Die sogenannte Gewißheit des Geistes von Ihm selber als causaler Realität, wie von allem Andern außer und neben ihm, ist eine vermittelte, d. h. durch das Denken (Wissen) gewonnene, d. h. durch die Beziehung der ursprünglichen Momente in der Erscheinung auf das Seiende. An jene Gewißheit aber schließt sich unmittelbar die Sicherheit an in dem Gottesgedanken des Geistes, als der unmittelbaren Folge des Ichgedankens. Der Geist findet sich

---

[1] Januskröpfe, S. 392.

nämlich zunächst als beschränktes und darum auch als bedingtes Wesen und verbindet jenen Gedanken der Abhängigkeit des Erscheinens mit dem der Abhängigkeit des Seins zu dem Einen Gedanken der Endlichkeit (oder Creatürlichkeit), an den sich nothwendig der Gedanke der Unendlichkeit (Absolutheit) anschließt. Denn als Bedingtes findet er sich als Sein nicht durch sich, weil durch ein Anderes; folglich als ein Sein, das bei aller Positivität und Realität doch mit einer Negativität behaftet ist, die aber wegfällt, wenn er das unbedingte Sein als Sein nicht durch anderes (und insofern durch sich) denkt und denken muß, weil der Gedanke: Nicht durch sich zu sein, nothwendig mit dem Gedanken: durch Anderes zu sein, so zusammenfällt; wie dieses Andere wieder nur als Sein schlechthin (als nicht weiter Abhängiges und darum auch für seine Erscheinung nur auf Sich allein Angewiesenes) gedacht werden kann, wenn der unendliche Regreß (als schlechte Unendlichkeit) nicht Platz greifen kann."

Nach dem Dualismus ist die Selbstgewißheit vor der Selbstsicherheit, welche durch die Idee Gottes vermittelt wird, vorhanden. Gewißheit und Sicherheit sind aber nicht verschieden oder nur dem Grade nach ungleich. Nun ist aber nach der eigenen Behauptung des Dualismus (B. II. 72) vor der Gotteserkenntniß nur eine quantitative, nach ihr aber auch eine qualitative Erkenntniß vorhanden; folglich ist das Verhältniß der Gewißheit und Sicherheit hier nicht anzusetzen.

In dieser Beziehung treffen wir noch folgende Erörterungen (B. I. 72): „Der Geist ergreift sein Wesen als ein Bedingtes (Endliches); um dieses Endliche aber mit Sicherheit zu begreifen, wird er noch über sich hinaus auf ein Unbedingtes, Unendliches angewiesen, d. h. auf ein Anderes, Fremdes, was Er selber nicht ist; kurz: um sich, bei aller Gewißheit, auch mit Sicherheit zu haben, muß der Geist von sich ausgehen und in ein Anderes, Fremdes eingehen, von welchem er selber ursprünglich ausgegangen ist." Ferner:[1] „Wir wissen, daß der Geist im Selbstbewußtsein ein doppeltes Wissen durchsetzt, um sein Sein nämlich und dessen Erscheinung. Aber erst wenn der Geist sich als bedingtes Sein ergriffen und in gleichem Grade der Klarheit, als er dieses aus einem absoluten Sein begriffen hat; sodann ist er auch in demselben des eigenen Seins (der Ichheit) sicher und gewiß. Kurz:

---

[1] Peregrin's Gastmahl, S. 312.

Wir sehen, daß der Geist über sich hinausgreifen muß, um sich als Ich sicher und gewiß zu haben, d. h. sich zu begreifen als Causalität." Auffallend ist in der letzten Stelle das Zusammenfallen von Gewißheit und Sicherheit und die Behauptung, daß erst aus der Gotteserkenntniß die Einsicht in dieß Selbst als Causalität resultire, was in den früheren Erörterungen geläugnet wird.

Man kann aber einwenden, daß, im Falle Gewißheit und Sicherheit getrennt und besonders angenommen werden, zwei Principien entstehen; sodann, daß die Sicherheit ein Product von der Gewißheit ist; denn um Gott zu erkennen, dazu muß der Geist seiner sicher sein; folglich wird er durch die eigene Gewißheit sicher. Das objective Princip der Sicherheit wird so einseitig, als das subjective Princip der Gewißheit, indem das negativ Getrennte monistisch verbunden werden muß. Auch hierin lebt der alte Descartes fort. Dazu folgende Stelle:[1] „Die Gewißheit ist Eine, aber als gemeinsames Product treibt sie ihre Doppelwurzel in zwei Factoren, die deßhalb auch als zwei Principien der Einen Gewißheit behandelt werden können, jedoch ohne die Gewißheit selber zu zersplittern. Richtiger wohl wäre der Ausdruck, daß die Eine Wahrheit, zufolge ihres subjectiven und objectiven Elementes, Gewißheit und Sicherheit, als ihre Coefficienten ansehen müsse; und daß man daher, wiewohl i: uneigentlichen Sinne, sowohl von einer objectiven als von einer subjectiven Wahrheit reden könne, so lange über der einen die andere nicht absichtlich vergessen wird."

Wie aber die Bestimmungen von der Gewißheit und Sicherheit ungegründet sind, so sind es auch die von der Beschränktheit und Bedingtheit. Wir lesen (B. I. 16): „Der Gedanke der Bedingtheit ist nicht zu verwechseln mit dem Begriffe der Beschränktheit; denn dieser betrifft die Kraftäußerungen, jener die Wurzel der Kräfte selbst; und sowie der Geist sein Wissen vom eigenen Sein sich durch seine Kraftäußerungen vermittelt, so vermittelt er sein Wissen vom bedingten Sein durch das Wissen von seiner beschränkten Kraftäußerung." Bedingt und beschränkt sind der Sache nach dasselbe; was bedingt ist, ist beschränkt und umgekehrt. Damit fällt der Begriff des Endlichen und Relativen zusammen. Was aber die damit bezeichnete Sache, die Substanz und die Accidenz, anlangt, so besteht wie im Ausdrucke,

---

[1] Januasköpfe, S. 335.

so auch in der Sache eine Trennung: denn die Substanz ist nach Günther das Beharrliche, die Accidenz das Wandelbare. In der That aber ist das Wesen (ὄν) Subject und Thätigkeit oder thätiges Sein, so daß die Bedingtheit der Thätigkeit auch ein Bedingtsein des Seins und die Beschränktheit, Bedingtheit, Endlichkeit oder Relativität des Seins auch dieselbe für die Thätigkeit involvirt.

Weil aber hier eine Kluft besteht, so kann auch nicht weiter von der Erscheinung auf das Wesen und von dem Wesen auf die Erscheinung geschlossen werden. Aber diese Vermittlung selbst leidet an Widersprüchen. Diese lautet (V. I. 16): „Der Geist findet sich als beschränkt in seiner Kraftäußerung, weil er der Einwirkung eines andern Seins außer ihm bedarf, um sein eigenes Sein in die Erscheinung oder Thätigkeit zu übersetzen. Was sich aber durch sich selbst nicht einmal übersetzen kann, kann noch weniger durch sich (schlechthin) sein, d. h. es kann kein Unbedingtes, muß Bedingtes sein."

Unrichtig ist der Schluß, daß der Geist sich findet; denn dieses wäre nur dann der Fall, wenn er die Einheit von Substanz und Accidenz sein könnte. Abgesehen davon aber, so fragt es sich, wie er sich beschränkt findet, da er nur in Bezug auf die Thätigkeit beschränkt ist, soferne auf ihn oder weil auf ihn eingewirkt wird. Wie kommt er zum Bewußtsein dieser Einwirkung? Ist diese Einwirkung der Grund der Gegenwirkung, so ist er nicht freithätig, sondern nur gezwungen; um aber zu wissen, daß er eine beschränkte Thätigkeit habe, dazu ist gleichfalls wiederum eine Thätigkeit erforderlich. Dieses ist aber ein Widerspruch, weil dieser selbst wiederum eine Gegenwirkung ist. Zu dieser Erkenntniß ist doch vor allem ein selbsterzeugtes und ganz freies Erkennen erforderlich. Aber wird nun dieses angenommen, wie kommt es sodann zu dem Wissen, daß eine Einwirkung geschieht? Offenbar nur dann, wenn diese Einwirkung eine beständige ist. Diese Einwirkung läßt sich aber als keine gegenwärtige und fortdauernde nachweisen, abgesehen von dem Widerspruche, daß die Einwirkung selbst die Ursache der Erkenntniß ist. Aber gerade dann, wenn man eine selbstständige Erkenntniß annimmt, beweist man ja die Unbeschränktheit.

Hier scheint nur darin ein Ausweg zu liegen, daß eine Mitwirkung auf fremde Einwirkung angenommen wird, wenn es heißt (V. I. 235): „Aber eben, weil Es (das Ich) nur als Mitwirkendes auf fremde Einwirkungen sich findet, so muß sich das Subject für diesen Zustand

voraussetzen, als ein ursprünglich nicht wirksames und insofern auch unbestimmtes, als bloßes Sein." Aber dieses scheint auch nur so; denn von einer Mitwirkung zu einer Einwirkung, die Ursache der Selbstthätigkeit ist, kann doch nicht die Rede sein. Außer es ist der Sinn dieser: Zuerst kommt die Einwirkung und darauf tritt ohne fernere Einwirkung ein selbstständiges Erkennen ein. Dieses will allerdings der Sinn sein; aber selbst hier gewahrt man keinen Zusammenhang, weil man nicht einsieht, wie aus der nachfolgenden Selbstthätigkeit ein Schluß auf die frühere Einwirkung möglich ist, wenn nicht die Selbstthätigkeit selbst jetzt noch eine beschränkte ist. Ist aber diese jetzt noch beschränkt, so bedarf es nur dieser Einsicht, und nur diese Einsicht vermittelt die andere.

Wie aber der Dualismus nicht die Beschränktheit der Thätigkeit vom Geiste und der gegenwärtigen Thätigkeit aus zu beweisen im Stande ist, so führt auch, abgesehen von der ersten irrigen Annahme, die Beschränktheit der ursprünglichen Kraftäußerung nicht zur Bedingtheit der Substanz. Zunächst ist dieses darum nicht möglich, weil die Beschränktheit nicht zugleich die Substanz betrifft; sodann darum, weil gesagt wird: „Was sich nicht einmal in Thätigkeit übersetzen kann, kann noch weniger durch sich (schlechthin) sein." Denn der Beweis gilt nur von der Erscheinung aus auf die Substanz, nämlich der: weil die Erscheinung eine endliche, so ist auch die davon unzertrennliche Substanz endlich. So aber kann der Dualismus nicht schließen, weil er die Erscheinung das Wandelbare und die Substanz das Beharrliche nennt. Wie hier die disparatesten Eigenschaften der Substanz und der Accidenz beigelegt werden, so kann man sich auch denken: Die Substanz ist selbstständig, unendlich und ursprünglich, wenn auch die Accidenz endlich ist.

Da nun die Endlichkeit des Geistes auf diesem Standpunkte nicht nachgewiesen werden kann, so kann er auch nicht wissenschaftlich das absolute Wesen erkennen. Descartes war in dieser Beziehung glücklicher, indem er sagt:[1] „Wäre ich von mir (d. h. absolut), so würde ich nicht zweifeln, noch etwas wünschen, und es würde mir durchaus nichts fehlen, und so wäre ich selbst Gott."

---

[1] Medit. III. Atqui si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam mihi deesset; omnes enim perfectiones, quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem atque ita ipsemet Deus essem.

§. 46.

Nachdem wir den realen Zusammenhang betrachtet, wollen wir noch die Dialektik oder die Einheit in den vorliegenden Bestimmungen erwägen. Zwischen Gott, Natur und Mensch, zwischen Substanz, Accidenz und Selbstbewußtsein soll eine Vermittlung eintreten.

Die Hauptfrage ist die Einheit der zwei Principien. In dieser Beziehung lesen wir (B. I. 240): „Eben in der Weise Bedingtes in seiner Gewißheit und Realität, aus dem Unbedingten als Realität zu begreifen, liegt die Sicherheit für die Gewißheit. Mit jener kehren sich die Pole in der Ideenwelt des Geistes gewissermaßen um. Gott, zuvor ein formales Moment im Selbstbewußtsein des Geistes, das von der Realität des letzteren seine Realität erhielt, ist nun absolute Realität und als diese zugleich Selbstbewußtsein durch sich, in welches ursprünglich der Weltgedanke als formales Moment eintritt, das sodann auch seine Realisirung von der absoluten Realität erhält. Was Wunder! wenn nun das bedingte Sein als selbstbewußtes wieder zu dem Gottdenken eben so emporsteigt, wie es als Gedanke vom denkenden Gotte ausgegangen; und beim Gottesgedanken in seiner Realität angelangt, nun auch den Weg findet (oder doch zu erspähen sucht), auf dem in Gott der Gedanke von der Welt und ihre Realität sich eingestellt hat."

Das Endliche ist als Gedanke vom denkenden Gott ausgegangen und steigt wiederum so empor: also hat der Geist als Gedanke Gottes auch wegen dieser Identität und Immanenz des Selbst- und Gottwissens eine Erkenntniß von Gott. Hiebei stünden wir bei dem idealen Pantheismus, wozu man nothwendig gedrängt wird, wenn man den Geist nur selbstbewußt sein läßt.

Diese Identificirung ist eine Folge von der ursprünglichen Trennung, dem Zweifel und der Negation der Außenerkenntniß. Die Dialektik wird daher auch eine negative sein. In dieser Beziehung lesen wir (E. 246): „Es ist die Frage noch nicht beantwortet: ob es nicht ein Sein gibt vor und ohne Denken; eine Frage, die abermal nicht zu verwechseln oder zu identificiren ist mit einer andern: ob es ein Sein gibt ohne Bestimmung zum Gedanken, d. h. zur Selbstoffenbarung jenes Seins für sich selber. Diese muß verneint werden, nicht aber jene. Die Antwort auf Beide aber steht nur dem Geiste zu, und er wird sie finden, wenn er sich nicht bloß begnügt mit dem dreifachen Inhalte seines Bewußtseins, des Sich-, die Welt- und Gott-

Denkens als Realitäten; sondern sich auch auf eine Verhältnißbestimmung dieser einzelnen Momente zu einander einläßt, um zu erfahren: ob nämlich ihr unmittelbares Nebeneinanderstehen im gewöhnlichen Bewußtsein ein ursprüngliches oder ein später eingetretenes und daher das Resultat einer Vermittlung sei, und im letztern Falle: welches von jenen dreien Momenten zuerst in's Bewußtsein getreten."

„Dieses Deficit in dem unmittelbaren Inhalte ist zugleich das Motiv zur Erforschung des Ursprunges (der Genesis) desselben, ist der Zweifel, der sogenannte möglichst-absolute, und dieser nicht etwa deßhalb, weil dem Geiste die Realität seines Inhaltes unsicher geworden; wohl aber deßhalb, weil das Verhältniß der einzelnen Theile zu einander noch ein unbestimmtes und unsicheres ist, womit er sich aber nicht zufrieden stellen mag. Das Recht aber zu dieser Unzufriedenheit liegt in seinem Selbstbewußtsein, in welchem er sich als Realgrund seiner Thätigkeiten, als das Sein seines Sicherscheinens gefunden hat. Er darf Grund suchen, weil er sich als Grund gefunden. Er hat sich aber als Reales nicht immer gefunden. Er ist daher für dieses Sichfinden nicht bloß auf sich allein angewiesen, sonst hätte er sich immer gefunden, oder vielmehr immer besessen. Er findet sich daher auch nur als Mitgrund seiner Thätigkeit, weil er sich in diese nicht durch sich allein versetzt. Er findet sich daher für diese seine Bethätigung abhängig von der Einwirkung einer andern Thätigkeit außer ihm, welche er aber eben so auf einen andern Grund als Realprincip zurückführen muß, da er sie nicht auf sich zurückführen kann; wie er die Rückwirkung auf jene Einwirkung, sammt der Fähigkeit für jene, kurz überhaupt seinen Antheil an jener Bethätigung auf sich als Mitgrund zurückführen muß."

„Als Mitgrund aber kann er sich so wenig als absoluten Realgrund finden, wie er auch den zweiten Grund außer ihm nicht als absoluten finden kann; wenn er ihn abermal bloß als einen solchen Grund finden sollte, wie er sich bereits selber gefunden hat."

„So ergibt sich ihm der Inhalt seines Bewußtseins nicht mehr als ein ursprünglich collateraler, wie im gewöhnlichen niedern Bewußtsein; sondern als ein successiver in organischer Gliederung, in welcher er sich zuerst als Reales gefunden, und darum sich zunächst als das allein Gewisse festhält; nicht aber um dieses zu bleiben, sondern um der

Realität alles Andern auf die Wurzel zu kommen und ihre Rangordnung allseitig zu bestimmen. Der Weg dazu aber ist kein anderer als der, auf dem er sich seine eigene, zunächst unmittelbare Realität so vermittelt hat, wie sie ursprünglich vermittelt worden ist."

Hier finden sich unvermittelte Gegensätze, und zwar zwischen dem gewöhnlichen und dem philosophischen Bewußtsein. In jenem soll der Inhalt ein collateraler, in diesem ein successiver sein; dieses ist soferne richtig, als die Anschauung Alles überschaut, die Reflexion aber Alles sondert. Unrichtig aber ist es, zu behaupten, die angeschaute Sache sei collateral, sondern sie ist in Ueber- und Unter- und Nebenordnung gestellt. Daher stimmt hier die dualistische Reflexion mit dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht überein, weil sie nicht zur Speculation sich erhebt. Die Reflexion aber ist begleitet von dem Zweifel und zwar von dem möglichst absoluten.

Diese im Principe zugelassene Negation, die alleinige Selbstgewißheit zieht sich unwillkürlich durch die ganze Entwicklung hindurch, führt zu der Immanenz alles Fremden mit der Intelligenz und zu der Annahme der Antinomie als einer wesentlichen Eigenschaft der Speculation. Daher sagt Günther (Janusk. 390): „daß der Gesetzesstreit (d. h. die Antinomie) überall sich im Bewußtsein geltend machen werde, wo die Lebensprincipe im Gegensatze der Wesensverschiedenheit stehen: folglich nicht bloß zwischen relativem und absolutem Sein überhaupt, sondern auch zwischen Geist und Natur im relativen Sein."

Wie wir nachweisen, ist die ganze Principirung von dem Selbstbewußtsein aus irrig, weil der Geist sich nicht ohne Gott zu erkennen vermag. Die Punkte dieser Principirung sind (Janusk. 391): „1. Daß der Geist zum Wissen um sein Sein keineswegs durch das Wissen um Gott vordringt. 2. Daß das Wissen um Sich als Sein für sich nicht einerlei sei mit dem Wissen um sich als Bedingtes, Abhängiges im Sein. 3. Daß durch diesen letzten Gedanken erst der Gedanke des unbedingten Seins in den Geist eintritt (so wie anderseits jener Gedanke durch das Denken seiner Beschränktheit, d. h. seiner Abhängigkeit im Erscheinen). 4. Daß eben deßhalb, weil das Wissen um das eigene Sein nicht von dem Gedanken der Bedingtheit vermittelt ist, auch dem Gedanken von Gott im Geiste seine (sogenannte) objective Realität von der Realität des denkenden Subjectes (als eines Seins für sich) aposteriorisch vermittelt werde. Mit andern Worten: Der Geist als realisirter (d. h. wesengewordener, in's Sein über-

setzter) Gedanke Gottes, der im Denken sich selber (als Sein und Wesen) bezeuget, muß dadurch auch von Gott als dem Princip jenes formalen und realisirten Gedankens zeugen."

II. Der empirische Erkenntnißproceß.

§. 47.

Obwohl sich in dem negativ-reflexiven Dualismus keine festen Principien herausstellten und sie selbst mit der Erkenntniß realer Objecte verwebt sind, so mußte doch die Frage um das Princip besonders herausgenommen und mußte der Einblick in den Geist des Dualismus durch Annäherung gewonnen werden. Nicht der subjective Standpunkt, wir wiederholen es, ist an sich irrig, sondern das negative Verfahren, welches ihn begleitet; aber mangelhaft und einseitig ist er an sich, weil jede vollendete Bildung von plastischer und universaler Natur ist.

An die Principien schließen sich die besonderen Objecte und zunächst die, welche der idealen Sphäre angehören, an. Diese sind insbesondere das unmittelbare und das mittelbare Wissen, das primitive und empirische Erkennen und das Denken. Die besonderte Abhandlung hat den Zweck der tiefern Einsicht; denn obwohl der Dualismus das primitive Erkennen und das Denken nicht unterscheidet, so muß doch die Beurtheilung sie unterscheiden, weil auch der Fall möglich ist, daß ohne diese Unterscheidung richtige Bestimmungen vorkommen.

1. Genesis der Erkenntniß.

§. 48.

Das Erkennen hat Grade; was aber eine Zunahme erleidet, das war ehedem gar nicht vorhanden. Es fragt sich daher auch hinsichtlich der Erkenntniß, wie sie entstanden.

Der Psychologe, welcher den Erkenntnißproceß verfolgen will, hat daher das Entstehen und das Bestehen der Erkenntniß genau zu unterscheiden. Günther, welcher diese zwei Phasen des Erkenntnißganges nicht unterschied und das Bewußtsein mit dem Bewußtwerden identificirte, trübte sich seinen psychologischen Unterbau wesentlich. Er sagt (V. I. 223): „Es wird bei einer Eintheilung der Geisteserschei-

nungen und ihrer darin sich offenbarenden Vermögen auf ein Doppeltes Rücksicht genommen werden müssen, nämlich:

a. auf das Einwirkende, — zur Erscheinung und Thätigkeit Auffordernde;

b. auf das Gegenwirkende, — und dadurch an die Erscheinung Tretende.

Zur Möglichkeit also einer Wechselwirkung überhaupt zwischen bedingten Substanzen wird erfordert:

α. Receptivität, d. h. ein Möglichkeitsgrund, vom fremden Sein afficirt zu werden; und sodann

β. Reactivität, d. h. ein Möglichkeitsgrund, auf das fremde Sein zurückzuwirken.“

Wie wir hier sehen, wird nur die Genesis der Erkenntniß berücksichtigt; denn auf der einen Seite geschieht eine Aufforderung zur Erscheinung und auf der anderen ein in die Erscheinung Treten. Aber diese Genesis wird sogleich wiederum umgestoßen, indem von einer Wechselwirkung gesprochen wird; denn eine gegenseitige Einwirkung findet bei der Genesis nicht statt. Dazu eignet sich auch nicht das Folgende, wo nicht von der Wechselwirkung, sondern von der Aufnahme der Einwirkung (Receptivität) und von der Zurückwirkung die Rede ist.

Es ist aber die Natur der Genesis ganz verkannt, wenn die Erkenntniß durch nichts Anderes, als durch die Rückwirkung auf die Einwirkung entstehen soll. Denn der Mensch ist schon vor der Erkenntniß lebendig; von einem bloßen in die Erscheinung Treten kann also hier, wo schon ein Leben vorhanden ist, nicht mehr die Rede sein. Auch die Außenthätigkeit, welche sich in der Sprache ausdrückt, ist nicht die Erkenntniß, weil sie ja dadurch erst manifestirt wird; sondern die Erkenntniß ist eine immanente Erscheinung, nicht eine bloße Entwicklung, sondern zugleich eine Zeugung durch die Aufnahme und Ausgeburt des lebendigen Wortes.

Gerade auf die Art der Einwirkung hätte, um die Genesis der Erkenntniß zu erklären, ein größeres Gewicht gelegt werden sollen. Hier lesen wir (B. I. 225): „Die Einwirkung in Verbindung mit der Rückwirkung des Geistes geben ein bestimmtes Gebiet von Erscheinungen, die nach der Verschiedenheit des äußern Factors einerseits und andererseits nach der Verschiedenheit der Rückwirkung und der Theilnahme der subjectiven Elemente an jener Rückwirkung, unter-

schieden, und noch weit verschiedener benannt werden. Das Sein, was auf den Geist einwirken kann, ist entweder bedingtes oder absolutes Sein (Gott selber); und jenes abermal entweder Geist oder Natur, oder endlich Seinesgleichen: der Mensch als Verbindung beider). Die Einwirkung der Natur auf den Geist ist im Menschen in der Regel vermittelt durch den Leib; aber auch bedingt von der Erregung des Geistes durch den Geist eines Menschen, um die Natur mit Bewußtsein aufzufassen; denn nur factisches Selbstbewußtsein kann den Menschen in's Leben des Geistes, in's Selbstbewußtsein rufen."

Hier wurde übersehen, daß nur die Sprache und das Wort dem Geiste zur Erkenntniß verhilft. Aber der Dualismus bleibt bei der puren Einwirkung stehen und erklärt das Erkennen so, daß zwei Subjecte zusammenwirken. Daher nimmt er, wie wir sahen, eine Wechselwirkung bei dem Erkennen an, und sagt auch (S. 247): „Er findet sich nur als Mitgrund seiner Thätigkeit, weil er sich in diese nicht durch sich allein versetzt. Er findet sich daher für diese seine Bethätigung abhängig von der Einwirkung einer andern Thätigkeit außer ihm, welche er aber ebenso auf einen andern Grund als Realprincip zurückführen muß, da er sie nicht auf sich zurückführen kann." Will daher der Geist die Natur erkennen, so muß sie auf ihn einwirken, was freilich sehr räthselhaft ist, damit er diese Einwirkung auf sie beziehe, was ebenso räthselhaft ist. Diese Inconvenienzen ergeben sich daraus, daß weder das Erkennen als bestimmter Act, noch die Genesis und die wirkliche Erkenntniß richtig unterschieden wurde.

§. 48.

Wir gehen auf die nähere Bestimmung der Erkenntnißkräfte über. Hier heißt es (B. I. 223): „Beide Vermögen — nämlich die Receptivität und Reactivität — sind für die Substanz Bedingungen, daß diese aus dem ursprünglichen Zustande der Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit (der Selbstoffenbarung) übergehe, und so ihres Seins und Daseins gewiß und froh werde, jenes durch den Gedanken, dieses durch die Empfindung, durch den Zustand des Emporgehobenseins aus dem Stande lebloser Vermögen in das Reich lebendiger Kräfte, und dadurch, daß sie jenen Zustand auffindet und in ihrer ursprünglichen Bestimmung im Reiche des relativen Daseins entsprechend oder widersprechend findet. Sehr treffend ist auch hier, wie überall in der

Bezeichnung des Innerlichen, die deutsche Sprache. Empfindung ist die Emporfindung oder Auffindung dessen, was der Seele als Princip zusteht oder widersteht."

„Wird der Möglichkeitsgrund zum Wirklichkeitsgrunde (und das geschieht, wenn ein Wesen in dynamischen Verkehr mit einem andern Wesen tritt), so heißt die Receptivität — Sinn, und die Reactivität — Wille."

„Der Sinn aber der geistigen Substanz heißt, zum Unterschiede von dem der Natur-Substanz, Vernunft; — ihr Wille (Spontaneität), Willkühr (freier Wille), und ihre Empfindung, Gefühl. Vernunft also, als Sinn; — Willkühr, als Streben; — Gefühl, als Genuß und Resultat der beiden, sind die drei subjectiven Bedingungen aller weitern Erscheinungen des Geistes, die zwei ersten aber nur die wesentlichen Momente in der ursprünglichen Differenzirung Seiner als Substanz."

„Zugleich ist ersichtlich: daß, was auf dem analytisch-empirischen Wege sich als sogenannte Kraft geltend macht, auf dem synthetisch-empirischen Wege als Modification der Substanz, als deren Accidenz (Beschaffenheit ihrer Geschaffenheit) sich einstellt, und daß daher die sogenannten Kräfte nicht schlechthin zu verbannen sind aus der Theorie sowohl des Natur- als des Geisterlebens."

Hier werden zwei Vermögen, die Receptivität und die Reactivität oder Spontaneität, angegeben und als Vernunft und Wille charakterisirt. Wir fragen daher zunächst: Was ist Vermögen oder Kraft oder Sinn? Nach der vorliegenden Erörterung ist Vermögen der Möglichkeits- und Sinn der Wirklichkeitsgrund der Thätigkeit, womit doch nicht das Mindeste erklärt ist. Oder ist Vermögen nicht etwas Wirkliches, wie Kraft und Sinn, und wie beide der Grund zu einer neuen Wirklichkeit?

Hinsichtlich der Kraft behauptet Günther (Janusköpfe 357): „Der Begriff Kraft kommt nur zu Stande durch die Beziehung und Bezeichnung der Substanz in ihrer realen Einheit auf die Vielheit ihrer Erscheinungen und Wirkungen." Ferner (V. II. 127): „Die Seelenkräfte können nichts Anderes sein, als die ursprünglichen Erscheinungsweisen eines Wesens, das da erscheinen muß, wenn es sich und Anderen offenbar werden will." Ist Kraft eine Erscheinungsweise, so geht ihr aller Grund und alle Innerlichkeit ab. Als bloße Beziehung nach Außen gefaßt, verliert Kraft und Vermögen alle

Bedeutung. Ohne innere Unterschiede ist kein Leben und keine Entfaltung, somit auch keine Kraftäußerung denkbar. Die Herbart'sche Lehre von den einfachen Wesen, Monaden, ist eine irrige, nur logische. Die Kräfte und Vermögen sind daher zwar an sich keine Substanzen und Keime, wohl aber ruhen sie auf dem Organismus, der ursprünglichen Einheit dreier Glieder, welcher sich entwickelt und sonach als Vermögen, Kraft und Sinn manifestirt.

Demnach sind die Receptivität und Reactivität weder Vermögen noch Kräfte, sondern Acte eines lebendigen und sonach organischen Wesens. Daher schreiben wir dem Steine weder eine Receptivität noch eine Reactivität zu, weil er kein Leben hat. Da aber Günther sich den Geist ursprünglich unbestimmt oder unlebendig denkt, jedoch mit der Anlage, zu erscheinen, so kommt er mit sich selbst in Widerspruch, wenn er dem Geiste die Aufnahmsfähigkeit, die Receptivität der fremden Einwirkung, zuschreibt; denn die Receptivität ist ohne Leben und Thätigkeit nicht möglich. Das Kind, zu dem gesprochen wird, verhält sich nicht, wie der Stein, unbestimmt, sondern lebendig und bildsam vermöge der innern Organisation oder Bestimmtheit. Nicht jede Thätigkeit, sondern nur die nach Außen gerichtete, kann erzeugt werden. Es müßte denn sein, daß man sich den Geist wie schlafend dächte, und daß er durch die Einwirkung erweckt, entgegenwirkte. Soll der Geist das Wort aufnehmen können, so muß er schon thätig und lebendig sein. Da die Receptivität mit der Vernunft identificirt wird, so wird das Gesagte noch klarer. Denn die Vernunft heißt Perceptions- oder Vernehmungskraft, welche bereits gebildet ist. Hier haben wir also das Verhältniß nicht mehr, wie der Geist bewußt wird, sondern wie er bewußt ist. Die Vernunft vernimmt das Wort und den Sinn der Worte, was aber von der ursprünglichen Ansprache, wo nur der Laut vernommen wird, nicht gilt. Hier ist aber nicht die Rede von dieser activen Kraft, sondern von dem puren Fähigsein, zu diesem Vernehmen zu gelangen. Daher muß auch das Vermögen, zurückzuwirken, von der Bestimmung eines Vermögens und einer Kraft ausgeschlossen werden.

Es sind daher nach unserer Bestimmung nicht zwei Vermögen und zwei Kräfte, sondern nur dieselbe Fähigkeit derselben lebendigen Substanz hier gegeben. Da es aber hier nicht um das Wort, sondern um die Sache sich handelt, so existirt allerdings nach dem Dualismus keine solche doppelte Kraft und kein solches Vermögen, wie

wir es bestimmten; aber damit verwickelt er sich in einen anderen Widerspruch, in die Annahme, daß es überhaupt nur Modificationen derselben einen Substanz gebe, die wir dort Vernunft, hier Wille nennen. Damit läugnet er die Verschiedenheit von Intelligenz und Willen an sich und läßt sie nur in der Entäußerung erst eintreten. Daher sagt er, „daß sich auf dem synthetisch-empirischen Wege die Kraft als Modification der Substanz, als deren Accidenz (Beschaffenheit ihrer Geschaffenheit) einstellt." Die Kräfte wären, den Farben gleich, nur verschieden modificirtes Ursein. Aber dieser Monadismus läßt jegliches Leben, das nur durch einen Organismus verschiedener Einheiten oder Wurzeln vorstellbar ist, unerklärt. Daher lassen sich späterhin manche Erscheinungen daraus erklären, zunächst die, daß kein inneres Leben angenommen, sondern nur Substanz und Accidenz unterschieden wird.

Was die Sache selbst anlangt, so wird eine passive und eine active Kraft angenommen, jene heißt Vernunft, diese Wille. Beide zusammen bilden die Eine Erkenntnißkraft. In dieser Beziehung stimmt der Deutsche mit Descartes[1] vollkommen überein; denn er sah im Geiste nichts als Denken, welches aber als Leiden und als Thätigkeit sich modificirt. Das Leiden nennt er die Perception und die Thätigkeit den Willen.

Die denkende Substanz hat also zwei Modificationen, die Perception und den Willen, — ein offenbarer Widerspruch, da die Perception, Vernunft, mit der denkenden Substanz allein homogen ist. Der Wille erscheint als etwas ganz Heterogenes selbst nach der dualistischen Dialektik; denn ebenso könnte man ja auch das Denken eine Modification der wollenden Substanz nennen.

---

[1] De passionibus art. 17. Postquam consideravimus omnes facultates, quae pertinent ad solum corpus, facile est cognoscere, nihil in nobis restare, quod debeamus tribuere nostrae animae, *exceptis nostris cogitationibus*, *quae praecipue duorum generum sunt;* quaedam enim sunt actiones animae, aliae ejus passiones sive affectus. Quas ejus actiones voco, sunt omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra, et videntur ab illa sola pendere. Sicut e contrario possunt in genere vocari ejus passiones omnes species *perceptionum* sive cognitionum, quae in nobis reperiuntur, quia saepe accidit, ut anima nostra eas tales non faciat, quales sunt, et semper eas recipiat ex rebus per illas repraesentatis.

Daraus läßt sich unschwer die Natur des alten und des neuen Dualismus im psychologischen Gebiete erkennen. Es gibt keine Rückwirkung ohne Einwirkung, keine Erkenntniß, ohne daß sie durch den Eindruck erzeugt würde. Dem Geiste kommt nur die Rückbeziehung, eine sehr räthselhafte Handlung, zu, weil sich ja hier derselbe Proceß wiederholt. Der Geist ist nichts weiter als eine Denkmaschine, welche durch den Eindruck zum Gegendrucke, wie jede elastische Substanz, vermocht wird. Von einer freien Thätigkeit kann nach diesen Principien nicht die Rede sein. Daher ward früher von einer Wechselwirkung die Rede, so wie von einem Mitgrunde bei diesem Acte.

Es kann aber nicht fehlen, daß nicht auch hinsichtlich der activen und passiven Kraft, des Willens und der Vernunft, Widersprüche sich geltend machen. So lesen wir (V. I. 227): „Die Vorstellungsthätigkeit ist keine einfache, sondern eine aus dem Grundvermögen der Receptivität und der Spontaneität zusammengesetzte Thätigkeit. Denn die Rückwirkung des Geistes (die unwillkürlich auf die Einwirkung eintritt, ist das Aufmerken, die Appreception (das Vernehmen), das dem eigentlichen Wahrnehmen, dem Unterscheiden des äußeren Eindrucks vom innern Gegendrucke, vorangeht. Auch schließt der Gegendruck den Eindruck nicht aus; sie bestehen also neben einander, und die Vermögen sind thätig mit einander, gleichzeitig — räumlich."

In vielfacher Beziehung ist diese Stelle für die Beurtheilung wichtig. Es ist hier bereits von einer Vorstellung, also von der Einbildungskraft, einem Producte von der Einwirkung und Gegenwirkung, die Rede, und gleichwohl wird sie mit beiden Acten zusammengestellt. Hier ist ferner die Rückwirkung auf die Einwirkung das Aufmerken, die Apperception, also die Vernunft; und doch ward früher die Aufnahmsfähigkeit, die passive Fähigkeit, Vernunft genannt. Wie kann aber bereits ein Aufmerken vorhanden sein? Wenn es ferner heißt, daß der Gegendruck den Eindruck nicht ausschließt, daß sie vielmehr beisammen bestehen, so bestätigt sich ja die Behauptung neuerdings, daß bei dem ganzen Erkennen, am Anfange wie am Ende, das Erkennen nichts als unfreiwilliger Gegendruck auf den Eindruck und der Geist nichts als eine rückwirkende elastische Substanz ist.

Die Einwirkung wird hier dem Eindrucke gleichgesetzt, dagegen aber später der Eindruck als Product der activen und passiven Kraft gefaßt und gesagt (V. I. 233): „In jedem Eindrucke liegt vereint ein Leiden und Thun des geweckten Geistes, und eine beiden entsprechende

Fähigkeit (als Receptivität und Reactivität), Vernunft und Wille; und zwar jenes Leiden als ein Empfangen (Aufnehmen), dieses als ein Rückwirken (Vernehmen) des mitgetheilten Inhaltes (im Licht- oder Lautbilde)." Aber damit ist der Proceß nicht weiter gekommen, wenn auch die Worte anders lauten. Denn im Eindrucke ist ein Leiden, also noch immer ein eindrückendes Subject vorhanden, weil die eingedrückte Form doch kein Leiden ist. Abermal wird die Rückwirkung ein Vernehmen genannt, was doch dem Eindrucke gegenüber gar nicht möglich ist; denn nur das Wort wird vernommen. Dieses Vernehmen aber ist keine Rückwirkung, sondern vielmehr ein Empfangen; wo aber ist hier die Receptivität? Nirgends. Die active Kraft soll ein Rückwirken (Vernehmen) des mitgetheilten Inhaltes sein. Ein dreifacher Widerspruch; denn die active Kraft ist hier von keiner passiven begleitet, sondern der Geist vernimmt; aber wenn er vernimmt, so wirkt er weder zurück, noch theilt er den Inhalt mit. Je mehr die Entwicklung fortschreitet, desto größer werden die Widersprüche.

Im Verlaufe des Erkenntnißprocesses verschwindet also die Einwirkung nicht; und es gibt im Geiste nur einen Erkenntnißproceß, so daß das Gebiet des Willens ein Zweig von dem Erkenntnißvermögen ist. Daraus erklärt sich, wie hier gar kein Unterschied zwischen beiden Processen gemacht wird.

§. 50.

Der Erkenntnißproceß ist in Bezug auf die Einheit zwischen dem Subjecte und den Acten, wodurch die Erkenntniß entsteht, zu verfolgen.

Vom Subjecte aus wird uns dieser Proceß als Aufhebung der Unbestimmtheit, als Differenzirung und als Rückbeziehung dieser Entäußerung auf das Subject oder als Verinnerung geschildert. Wir lesen (E. 399): „Der menschliche Geist findet sich als Thesis; als Ursache, als primum Esse, indem er sich für seine Bestimmtheit im Wissen (Sich als seiend denken) als unbestimmtes Sein voraussetzen muß, deßhalb, weil er sich für diese Bestimmtheit nicht als das ausschließliche Causalprincip findet, wohl aber jene als das Product zweier Factoren."

„Als Antithese findet er sich in den Momenten seiner Bestimmtheit, in denen er differenzirtes Sein — Dasein geworden ist."

„Er findet jene in der Dualität von Thun und Leiden, von Reactivität und Receptivität (Freithätigkeit und Vernunft)."

„Als Synthese, als Einheit in jener Dualität, als Subject zu jener Objectivität findet er sich, indem er sich aus der Zweiheit jener seiner Scheidungsmomente, als eine durch sie bestimmte Einheit zurückgenommen hat und zwar durch die Beziehung jener immanenten Momente auf Sich und Seiner auf sie, wodurch zugleich die ursprüngliche Scheidung zur Unterscheidung wird, in der er sich selber als Einheit in der Entzweiung, als Wesen und Form, zugleich findet. Hiemit aber ist das Ende des Processes in den Anfang zurückgegangen, indem der Geist sich für den bestimmten Zustand als zustandloses Sein (oder als Sein im Zustande der Unbestimmtheit) voraussetzen muß."

Nach den Kategorien der Substanz und Accidenz wird eine Thesis, Antithesis und Synthesis angenommen. Anfangs ist die Substanz ohne Thätigkeit vorhanden, was unrichtig ist, weil der Geist immer lebendig ist. Diese unlebendige Substanz wird eine unbestimmte, indifferente oder im Zustande der Unbestimmtheit und Indifferenz befindliche genannt. Der Ausdruck selbst aber weist auf die Ursache dieser Genesis hin; denn nach dem Monismus geht das Unbestimmte oder Allgemeine zur Differenz über. Unbestimmt ist Beispiels halber das Wesen, bestimmt dagegen Naturwesen; ihre Beziehung geschieht im Denken. Der Monismus macht aber einen realen Proceß daraus, und hierin folgt ihm der Dualismus, der gerade durch diese psychologische Procedur den Monismus hinter sich gebracht zu haben wähnt. Wie so? Es heißt, daß sich der Geist nicht als ausschließliches Causalprincip der Bestimmtheit findet. Wenn dieses, so ist er Mitgrund, und als mitwirkend schon thätig und thätig vor der Differenzirung; denn wie könnte er noch pure Substanz sein?

Der Denker hat also hier, wie schon bewiesen, seine Reflexion dem Objecte selbst unterschoben, in derselben Weise, wie sich der monistische Begriff selbst fortbewegt. Daher ist der Geist sich Mitursache des Daseins, das irriger Weise mit dem differenzirten Sein identificirt wird; er ist Mitschöpfer seiner Thätigkeit — und doch nicht thätig, weil er erst thätig werden soll. Derselben Verkehrung der Ursache und Wirkung werden wir auch bei dem Lebensprocesse des absoluten Wesens begegnen.

Derselbe Widerspruch setzt sich in dem Momente der Bestimmtheit fort; denn hier soll er sich finden in doppelter Thätigkeit, da doch nur dieser Doppelact ohne Bewußtsein davon vorhanden sein kann.

Ebenso widersprechend ist es, wenn im dritten Momente von einer Beziehung der Bestimmtheit die Rede ist.

Wie hier Reflexion und Reales, Ursache und Wirkung einheitslos unter einander gemischt werden, so verfährt der Dualismus auch hinsichtlich der Art und der Natur, wie der Geist thätig wird und ist. Es heißt (V. I. 225): „Das Selbstbewußtsein, dieses Leben des Geistes, tritt unter den gegebenen Bedingungen nothwendig ein, und äußert sich in dieser Nothwendigkeit des Eintrittes (als Reaction des Lebensprincips) als ein freithätiges Leben in und mittelst Scheidung und Unterscheidung des Seins vom Erscheinen; im eigenen Dasein sowohl, als im fremden." Eben so lesen wir (V. I. 230): „Die Arbeit (die der Geist mit den Bildern und Begriffen vornimmt) kann er mit größerem oder geringerem Einschlage seiner Freithätigkeit recapituliren und fortsetzen; ursprünglich aber tritt sie (nämlich die Arbeit) ein ohne Vorsatz, ohne Willkür; aber nicht ohne Freithätigkeit (Spontaneität), insofern Er die Subjectivität der Natur im Menschen zum Objecte für Sich erhebt."

Der Widerspruch tritt offen hervor. Dort tritt das Selbstbewußtsein, die Reaction des Lebensprincipes, nothwendig ein, und doch soll sich dabei ein freithätiges Leben äußern. Wie hier die Nothwendigkeit und die Freiheit sich aufheben, so widerspricht sich auch die Handlung, die schon bei diesem ersten Eintritte als eine Unterscheidung vorgestellt wird. Ebenso widerspricht sich in der zweiten Stelle die Behauptung, daß die Unterscheidung ursprünglich ohne Willkür und doch nicht ohne Freithätigkeit eintritt. Auffallend ist es ferner, daß Freithätigkeit und Spontaneität identificirt werden.

Das Resultat dieses nothwendigen und doch freien Processes wird so angegeben (V. I. 225): „Das Selbstbewußtsein ist die allgemeine Lebensform des Geistes, die wesentliche Erscheinung aller anderen Erscheinungen und Thätigkeiten desselben, das Siegel seiner höheren Abkunft, das er allen seinen Verrichtungen aufdrückt." Die realen Acte des Willens, des Gefühles, der Freude sind nach dieser Auffassung nur Modificationen des Selbstbewußtseins. Offenbar aber geht bei jedem Menschen das Leben dem Selbstbewußtsein voran und das erstere ist Bedingung und Voraussetzung für das letztere. Unrichtig ist es daher, wenn Günther sagt:[1] „So ist alles Leben freilich nicht bloß

---

[1] Lydia von 1849, S. 387.

Erkennen oder Wissen; allein — was auch das Leben mehr enthalten möge, wird das Leben nicht das Wissen und Erkennen zur Voraussetzung haben müssen?"

2. Natur der Erkenntniß.

§. 51.

Auf die Geburt der Erkenntniß folgt das wirkliche Erkennen und hier wiederholen sich abermal die alten Fragen, die wir aber ausscheiden wollen, indem wir das erkennende Subject, das erkannte Object und die Einheit der Erkenntniß in Betracht ziehen.

Ein Erkennen ist nur dann vorhanden, wenn es dasselbe und einzige Subject, der Geist, ist. Günther hebt aber diese Einheit auf und nimmt zwei Subjecte, den Geist und die Natur, zur Einheit verbunden, für die Erkenntniß und doch einen doppelten Erkenntnißproceß an. In dieser Beziehung lesen wir (V. I. 225): „Selbstbewußtsein erscheint zwar zunächst nur als ein höherer Grad vom Bewußtsein der Psyche (unter dem herkömmlichen Namen höheres Erkenntnißvermögen im Unterschiede vom niederen — sinnlichen). Eine Analyse Beider aber als entgegengesetzter Processe und ihrer Resultate protestirt dagegen: Beide Vorgänge Einem und demselben Principe zu vindiciren."

„Die Psychologie, als Wissenschaft der Erscheinungen des menschlichen Geistes, kann daher wohl mit einer bloßen Theorie des Bewußtseins beginnen, keineswegs aber damit endigen; sondern sie hat zu dieser jene des Selbstbewußtseins hinzuzufügen, wenn sie nicht bloß eine animalische, sondern eine anthropologische sein will." Ferner sagt Günther (V. I. 232): „So viel als Grundzüge für eine Theorie des Bewußtseins als des logischen Denkens und Erkennens, in welchem der Menschengeist nur im Dienste des Naturlebens auf der physisch-subjectiven Seite steht. Vom Bewußtsein aber in diesem Sinne ist das Selbstbewußtsein (als geistiges Denken und Erkennen) wesentlich verschieden; weßhalb es auch nicht dem Princip des Naturlebens vindicirt werden kann, sondern ein eigenes Princip für sich in Anspruch nimmt, als welches der Menschengeist sich selber ansetzt, und dies mit dem Worte Ich bezeichnet."

An dieser Stelle müssen wir die Behauptung, daß es zwei entgegengesetzte Erkenntnißprocesse gebe und daß sie ein doppeltes Princip fordern, übergehen und uns nur an die Thatsache halten, daß der Menschengeist und die Menschennatur ein eigenes, entgegengesetztes Erkennen haben. Dieses Erkennen heißt bei der Natur Bewußtsein, bei dem Geiste aber Selbstbewußtsein. Daher ist die Natur, welche nur ein Bewußtsein, d. h. kein bestimmtes Wissen, hat, nur im Besitze von einem Wissen um Anderes, ohne sich oder ein Bestimmtes zu wissen; aus demselben Grunde, als der Geist nur Selbstbewußtsein hat, kann er nicht um Anderes, wie die Natur nicht um sich, wissen.

Stellt man nun das Wissen um sich und um Anderes zusammen, so entsteht erst eine ganze Erkenntniß, welche die zwei Richtungen, die nach Innen und die nach Außen, vereinigt. Aber es fragt sich, ob diese zwei Richtungen je in zwei Subjecte vertheilt sein können, so daß doch eine vollkommene Erkenntniß möglich ist. Eine sich ergänzende Erkenntniß fordert gleichberechtigte und gleichgestellte Träger, was von der Natur und dem Geiste nicht gilt. Beide können sich wohl vereinigen, aber in Unterordnung, aus welcher Vereinigung aber nie eine Verbindung der beiden Erkenntnißarten hervorgeht. Denn der Geist kann sich doch nicht mit etwas verbinden, was er gar nicht kennt. Oder was ist denn Jenes, welches beide Erkenntnisse vermittelt? Damit ist der wahre Subjectivismus, daß es immer nur der Geist ist, welcher erkennt, zu Grabe getragen, die Persönlichkeit vernichtet und an das Object vertheilt.

Aehnliches begegnet uns bereits bei Descartes und der monistischen Philosophie. Indem Descartes die unmittelbare Gewißheit der Geisteserkenntniß von der Außenwelt aufhob, erklärte er, daß der Geist nur sich allein sicher erkenne. Damit war jede Außenerkenntniß unmöglich geworden oder die Objecte selbst verschwanden in ihrer Realität, wurden Kategorien, Theile und Richtungen der Einen Erkenntniß. So entsteht die Innenerkenntniß, der Geist, und die Außenerkenntniß, die Natur; jener unter dem Namen einer denkenden, diese unter dem einer ausgedehnten Substanz. Die Ausdehnung ist nichts Anderes, denn die nach Außen gerichtete und objectivirte Anschauung, das Denken ist die Innenrichtung; dort reflectirt sich die concrete, hier die discrete Größe. Das Bewußtsein, welches nach Günther die Natur hat, ist das Allgemeine; das Selbstbewußtsein ist das Bestimmte im Erkennen. Allgemeines und Unbestimmtes, sowie Besonderes und Be-

stimmtes bilden aber die unzertrennbaren Elemente im Denkprocesse. Dieser Denkproceß wurde im Monismus ein realer; das Allgemeine geht zur Besonderung fort und nimmt diese wiederum zurück. Günther theilte diesen Proceß in der Art, daß die Natur denkt, ohne daß ein selbstbewußtes Princip da ist, und daß der Geist denkt, ohne daß er über sich hinauskommt. Der Geist aber ist derselbe geblieben.

§. 52.

Zu dem Erkenntnißobjecte uns hinrichtend, haben wir darzuthun, daß auch hier der Dualismus sich vielfach verirrte. In dieser Beziehung lesen wir (B. I. 226): „Nur durch die Erscheinung berührt fremdes Sein den Geist mittelst Einwirkung (als Wirkung im und am Geiste, ohne von ihm zu sein), und Beziehung dieser Wirkung, (weil sie nicht eine von ihm ist), auf ein Anderes. Diese Thätigkeit und Erscheinung des Geistes heißt Vorstellen oder Anschauen, und zwar unmittelbares Anschauen; nicht als ob die Erscheinung des äußeren Objectes unmittelbar wahrgenommen würde, denn unmittelbar nimmt der Geist nur Erscheinung in sich selber wahr; sondern weil die Erscheinung in ihm, als eine von ihm nicht ausschließlich bewirkte, auch nicht schlechtweg auf ihn bezogen werden kann. Alle äußere Anschauung setzt also die innere voraus. Diese Vorstellungsthätigkeit ist keine einfache, sondern eine aus dem Grundvermögen der Receptivität und der Spontaneität zusammengesetzte Thätigkeit. Denn die Rückwirkung des Geistes (die unwillkührlich auf die Einwirkung eintritt) ist das Aufmerken, die Apperception (das Vernehmen), das dem eigentlichen Wahrnehmen, dem Unterscheiden des äußern Eindrucks vom innern Gegendrucke, vorangeht. Auch schließt der Gegendruck den Eindruck nicht aus; sie bestehen also neben einander, und die Vermögen sind thätig mit einander, gleichzeitig — räumlich."

Ferner lesen wir von der Außenerkenntniß (S. 234): „Sich-erkennen ist das Sich als Realgrund (Ur-Sache seiner Erscheinungen) wissen und zwar dadurch: daß der Geist die Momente seiner ursprünglichen Erscheinung auf sich als Princip, und vice versa dieses auf jene bezieht. Wo er nun dieses Resultat (den Ich-gedanken als Gedanken vom Realgrunde) nicht findet, da ist er auch genöthigt und befähigt: dem verschiedenen Resultate einen andern Proceß vorauszusetzen und denselben in der Wirklichkeit auszuführen."

„Gibt es aber außer dem Menschengeiste noch andere Lebens-

principe, so kann er um diese nur insofern wissen, als sie mit ihm in Wechselwirkung treten. Dieses ist nun eben das, was die „affirmative Beziehung" des erkennenden Princips zu dem, was erkannt werden soll und ihm als Object gegenübersteht, so hoch angeschlagen wird, nämlich als die nothwendige Bedingung zur Erkenntniß jedes Andern, außer und neben dem Geiste."

„In jener Beziehung aber ist zugleich das Moment der passiven Hingabe an das Object mitgegeben, welches aber für sich allein zum Erkennen des Andern nicht ausreicht. Es muß zu jenem noch das positive Verhalten, d. h. die Reactivität des erkennenden Princips hinzutreten, die im Geiste Spontaneität heißt und den Unterschied bezeichnet, der zwischen der Reactivität seiner und der jedes andern Naturindividuums Statt findet. Und diese Spontaneität ist eben das Moment der so sehr gefürchteten beargwöhnten Selbstständigkeit im Erkenntnißprocesse. Jene Hingabe an das Object ist also gar nicht zu trennen von dem Haften des erkennenden Subjectes an Ihm selber als einem Selbstigen. Und wer demnach als Bedingung vollkommenen Erkennens das Sichaufgeben aufstellen wollte, hätte hiemit das Princip des Erkennens als eines solchen aufgegeben. Und doch hängt nur vom Vollkommenheitsgrade im Sicherkennen, das Erkennen alles Andern in seiner Vollendung ab. Von der Tiefe in jener läßt die Höhe in dieser sich allein bemessen."

Insbesondere von der Naturerkenntniß lesen wir bei Pabst (Janusk. 29): „Wenn der Geist als Subject in einer ideellen, d. h. ursprünglichen und organischen Relation zur Natur als Objecte steht, so daß die letztere eben so in die Subjectivität des zu erkennenden Geistes, als dieser in die Objectivität der zu erkennenden Natur verschlungen ist: muß dann nicht die Selbsterkenntniß des Geistes, nothwendig transcendirend, in Naturerkenntniß überschlagen, damit diese in organischer Reciprocität fördernd auf jene zurückwirke?"

Nach diesen Stellen erkennt der Geist nur das, was auf ihn einwirkt; diese Einwirkung bringt die Rückwirkung hervor und dadurch entsteht eine Wechselwirkung, so daß das Object eben so sehr im Geiste, als der Geist im Objecte erkennt. Rücksichtlich der Gotteserkenntniß wurde schon dargethan, daß die zwei Subjecte ganz in Eines übergehen.

Somit gelangt das Selbsterkennen des Geistes nicht über sich in

die Realität hinüber. Beweis dessen Folgendes (S. 366): „Was verleiht den Schlußmomenten eines Gedankenlaufes (Denkprocesses), der ein blos subjectiver (im Innern des Denkgeistes bleibender) zu sein scheint, eine Realität außer dem Geiste, d. h. eine objective Realität?"

„Zunächst nichts als die Realität seines Ichgedankens. Indem nämlich der Geist Sich als Realgrund denkt, denkt er sich nicht als ein formales Allgemeine, für das er etwa die Objectivität und Realität außerhalb suchen müßte. In jenem Denken fällt vielmehr Denken und Sein zusammen. In jenem bezeugt sich ein Sein, darum gibt jenes auch Zeugniß von diesem. Und was nun ferner mit diesem Sichdenken (dem eigentlichen Wissen) so organisch zusammenhängt, daß es mit jenem zugleich steht und fällt; dem kann der Denkgeist so wenig als Sich selber die Realität absprechen, weil er mit dieser Negirung zuvor nothwendig bei sich selber anfangen müßte."

„Die Realität des Gottesgedankens, als einer Affirmation des Unbedingten, kommt also mit derselben Nothwendigkeit, außer der Sphäre des bedingten Geistes zu stehen, als die Realität der Bedingtheit in den Geist hineinfällt."

„Und so wie der Geist durch sein Sichdenken (Wissen) sich keineswegs das Sein erst gibt, sondern sich als Sein schon findet; so ertheilt auch der Geist dem Gottesgedanken nicht erst das Sein durch sein Denken, da er selbst dieses absolute Sein als Bedingung seiner eigenen positiven Gesetztheit findet. Auf diesem Punkte daher schlägt der frühere Proceß um, und der Geist findet sein ursprünglich unbestimmtes Sein (die Voraussetzung seiner Bestimmtheit) als eine Position von Seite des persönlich Absoluten — Gottes."

Die Frage, um die es sich handelt, besteht darin, wie der Gedanke von einem Außendinge objective Realität habe. An sich ist diese Frage irrig, da sie lautet: Ist der Gedanke real, oder nicht? Sie sollte heißen: ob dem nur im Geiste bleibenden Gedanken etwas außer ihm entspreche, d. h. ob der Geist etwas erkenne. Bei dem Geiste behauptet Günther eine solche Realität, weil das Denkende und das Gedachte zusammenfallen; also behauptet er damit, daß eine reale Einheit oder eine Immanenz stattfinden müsse. Was außer ihm ist und Realität hat, ist ein formal Allgemeines; also muß es auch Gott sein, wenn er ein Außenobject sein will.

Behauptet dort Günther die Immanenz, so kann er von Gott nur wissen, wenn er auf den Geist einwirkt und im Geiste denkt. Das, was er behauptet, um Gott die Realität zu vindiciren, hebt sein erstes Argument nicht auf. Er sagt nämlich: Ohne was ich nicht denkbar bin, das muß existiren. Allerdings ist dieses richtig, aber unrichtig ist der Zusammenhang und die Antwort auf die Frage, wie ein Objectives, wovon der Geist weiß, anders als durch die Immanenz gewußt werden kann, so daß es nicht bloße Form ist. Nach dem Dualismus käme die Realität erst durch einen Beweis und durch Reflexion zu dem Gedanken hinzu, da doch Gott, Natur, Welt unmittelbar die Realität ausdrücken. Die Frage wurde also nicht gelöst, und es bleibt höchstens ein Widerspruch, während nach der consequenten Durchführung das Object im Subjecte aufgeht.

§. 53.

Da in der Einheit zwischen dem Erkenntnißbilde und dem Erkenntnißobjecte jegliches Erkennen gründet, so fragt es sich, welche Einheit der Dualismus annimmt.

Nach ihm ist das Erkennen eine Wechselwirkung zwischen zwei Subjecten, so daß also nichts Unlebendiges gewußt werden kann. Der Geist ist der Mitgrund seiner Erkenntniß, und der andere ist das Einwirkende.

Das Erkennen selbst aber wird nicht näher bestimmt, sondern es bleibt bei der Einwirkung und Rückwirkung, der activen und passiven Fähigkeit, welche sich bei dem ganzen Erkenntnißprocesse geltend machen. Das Erkennen selbst aber wird in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben, indem es als ein Beziehen der Einwirkung auf das Einwirkende vorstellig gemacht wird. Was ist aber die Beziehung Anderes, als die nachbildliche Erkenntniß, die Reflexion? Da aber keine Nachbildung ohne Vorbildung möglich ist, so ist damit das Wissen selbst aufgehoben.

Eine solche Theorie, welche das Erkennen eine Wechselwirkung nennt, kann den Sensualismus und die Behauptung, daß sich das Einwirkende selbst im Geiste erkenne, nicht zurückweisen. Daher ist der Eindruck, das sensuale Bild, zum Erkennen nothwendig. Wir lesen (V. I. 232): „Die Verschiedenheit des Denkprocesses des Geistes sammt seinem Erkenntnißproducte liegt in der Verschiedenheit der Beziehung.“

„Fragen wir demnach: Was bezogen wird? so ist die Antwort (wie zuvor): Eindrücke (als Resultat der äußern Einwirkung und innern Gegenwirkung), deren Inhalt das Bild des jedesmal afficirten Sinnes ist zugleich mit seinem geistigen Einschlage von Seite des einwirkenden Geistes; denn der innere Sinn (Receptivität) des Menschengeistes wird nicht unmittelbar vom einwirkenden (bereits Selbstbewußten) Geiste berührt, da dieser selbst nur mittelst der Sinnlichkeit der mit ihm verbundenen Psyche auf den anderen noch unentwickelten Menschengeist einwirkt, durch das Wort z. B., in das er seinen Gedanken kleidet. Das geistige Moment aber in jener Einwirkung ist es, das in den noch unentwickelten Geist unter gewisser Bedingung eingreift und ihn zur Rückwirkung erregt, wodurch die Einwirkung erst zum Eindrucke wird, die sonst ohne Rückwirkung verschwinden würde. Jene Bedingung aber ist diese: daß der Mensch als Naturindividuum zum Naturbewußtsein in der unwillkürlichen Begriffsbildung und ihrer Sprachbezeichnung vorgerückt sei."

Druck und Gegendruck bringen das sensuale Bild hervor, welches durch Verfeinerung zum Geistesbilde erhoben wird. Dieses Bild vermittelt aber keine Erkenntniß, weil kein Zusammenhang zwischen ihm und dem Geiste nachzuweisen ist. Da der Eindruck doch nicht ein mechanischer, sondern ein dynamischer ist, so kann er von keiner anderen Art sein, als das Eindrückende ist. Auch Descartes[1] spricht

---

[1] Medit IV. Superest tantum, ut examinem, qua ratione ideam istam a Deo accepi; neque enim illam sensibus, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, vel occurrere videntur; nec etiam a me effecta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil illi superaddere plane possum, ac proinde superest, ut mihi sit innata, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. Et sane non mirum est, Deum me creando ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est, ut nota illa sit aliqua res ab opere suo diversa, sed ex hoc uno, quod Deus me creavit, valde credibile est, me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior, hoc est, dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo, me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infinite in se habere atque ita Deum esse.

von Bildern, die der Geist von den Sinnen schöpfte, aber auch von einer eingebornen Idee Gottes, worunter er nur dieß versteht, daß er sie nicht selbst nachbildete, obwohl die Bezeichnung, wie die Art der Erkenntniß unrichtig ist. Er fragt, wie er sie von Gott erhielt und erklärt, daß Gott die Ursache derselben sei, — Ausdrücke, welche auf die Günther'sche Einwirkung hinweisen.

3. Einheit der Erkenntniß.

§. 54.

Das einheitliche Verhältniß der Erkenntniß erfordert eine Untersuchung in Bezug auf das Wissen und dessen Formen, wie sie sich nach der dualistischen Erkenntnißlehre gestalten.

Die Erkenntnißtheorie läßt das ganze Erkennen und Wissen unerklärt und erhebt sich gar nicht zur Einsicht in das Wesen des Erkennens. Wir lesen (V. I. 226): „In der Gewalt und Macht des Geistes: Sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins zu ergreifen, kann derselbe nicht bloß, er muß sogar jedes andere Dasein, das mit ihm in Wechselwirkung tritt, nach denselben Momenten behandeln."

„Das Selbstbewußtsein ist daher die Geburtsstätte der sogenannten Kategorien (und zwar zunächst jener der Relation, dieser Mutter aller andern), dieser Grundformen des Geistes, unter denen all' seine Denkthätigkeit steht, mag diese was immer zu ihrem Gegenstande haben, weil Er selber als solcher jene Formen ist." [1]

„Das Gegebene ändert in dieser seiner ursprünglich eigenen Thätigkeit gar nichts. Was er ergreift (und er greift ursprünglich nach Allem, was in ihn eingreift) kann er auch begreifen, aber es versteht sich, wie es als Solches seiner Gegebenheit nach begriffen werden kann. Der Geist begreift Absolutes und Bedingtes, weil er beides von beiden ergriffen, begreifen muß; aber jedes auf seine Weise, die dort wie hier von der Offenbarung Beider bedingt ist."

„Alles Dasein behandelt er daher als erscheinendes Sein. Nur durch die Erscheinung berührt fremdes Sein den Geist mittelst Einwirkung."

---

[1] Dieß ist die Lehre Herbart's.

Das Erkennen ist eine Abspiegelung, eine geistige Abbildung der Objecte im Geiste; also keine Wechselthätigkeit und keine reale Verbindung mit den Objecten. Günther, welcher das Erkennen als eine Wechselthätigkeit erklärt, muß die reale Einheit, welche zwischen dem Realen besteht, gerade dadurch, daß er sie in die Erkenntniß setzt, negiren und damit zugleich die Natur des Erkennens verkehren. Eines muß das Andere negiren. Entweder wird der reale Verband dem Erkennen geopfert und behauptet, es gebe vor und außer dem Erkennen gar kein reales Verhältniß; oder es wird das Ideale dem Realen geopfert und behauptet, alles Leben sei nur Wollen und nicht zugleich auch Erkennen. Wir haben bereits bemerkt und ersehen es hier abermals, daß das Denken, welches aber doch nicht als dieses begriffen wird, das Wesen des Lebens bilde und auch den realen Zusammenhang, also nicht den idealen, zwischen den Wesen, die daher alle denken müssen, vermittle.

Wird aber das Erkennen als eine Wechselwirkung angesetzt, so ist es klar, daß der Geist ohne diese gar nicht erkennt, und daher von nichts, was nicht auf ihn einwirken kann, weiß. Er greift nur nach dem und begreift nur das, was in ihn eingreift; aber greift Alles in ihn ein? Offenbar kann das Leblose nicht in ihn eingreifen, sondern steht nur in einfacher Verbindung mit dem Menschen. Nicht die sinnliche Außenwelt wirkt ein (außer im uneigentlichen Sinne), sondern der Geist, welcher bereits eine freie Erkenntniß hat, betrachtet die materiale Außenwelt und bildet sich durch sinnliche Anschauung auch eine sinnliche Vorstellung. Die äußere und sinnliche Anschauung reicht aber nicht überall hin, und hier bildet er sich nach der Aehnlichkeit ein ähnliches sinnliches Bild. Aber alle diese sinnlichen Bilder können auch im geistig nicht Geweckten und Freierkennenden vorhanden sein; sie begründen nicht die geistige Erkenntniß, welche allein ein Eigenthum des Geistes ist. Daher erstreckt sich diese über die sinnliche Erfahrung hinüber und ist dieselbe, mag sie Gott oder die Natur zum Objecte haben.

Wie sollte der Sternenhimmel auf den Blinden einwirken? und doch erkennt er ihn, zwar nicht sinnlich, aber geistig, während ihn der Sehende auch sinnlich erkennt. Nur durch die ganz und durchaus geistige Erkenntniß weiß man von Objecten, die nicht sinnlich, oder außer dem Gesichtskreise der leiblichen Sinne liegen. Müssen aber die Objecte einwirken, so hört jede Erkenntniß auf oder es entsteht gar

keine Erkenntniß, nicht bloß von leblosen Objecten, sondern auch von den lebendigen Wesen, die nicht auf ihn einwirken. Er kann sich aber auch bei der Einwirkung nicht darüber erheben, sondern es bleibt bei der entsprechenden Gegenwirkung. Wirkt z. B. die Natur ein, so erhebt er sich nicht über die Natur, sondern er bringt es nur zu einer ähnlichen Aeußerung; das Leben unter den Thieren gibt ihm nicht die Erkenntniß und Sprache, sondern unarticulirte und rohe Laute, in denen sich kein Geist ausspricht.

Ist das Begreifen ein Ergreifen und Erfassen dessen, von dem man selbst ergriffen ist, ist das Erkennen eine reale Thätigkeit: so ist es unmöglich, dem Menschen eine Erkenntniß von einer fremden Sache mitzutheilen. Denn durch das Wort greift nicht das im Worte Enthaltene auf den Geist ein, sondern es wirkt eine geistige Macht auf eine andere ein, ohne Rücksicht darauf, was durch die Sprache mitgetheilt wird. Daher führt diese sinnlich-realistische Erkenntniß zu der Behauptung, daß nur Gleiches von Gleichem, nur Denkendes von Denkendem erkannt werde. Wir stehen nicht mehr ferne von der Ansicht, daß der Begriff, die Idee, welche erkannt wird, selbst in den Geist eingreife und den Geist zur Erkenntniß führe, oder daß die absolute Vernunft im Menschen erkenne.

Da der Geist ferner nur durch die Rückwirkung auf die Einwirkung erkennt, so muß eine beständige Einwirkung geschehen, der Mensch darf nicht ablassen, durch das Wort sich dem andern mitzutheilen, damit er erkenne. Denn eine Wechselwirkung ist nicht denkbar, wenn noch nach dem Sprechen eine Erkenntniß vorhanden ist. Völlig unbegreiflich aber bleibt es, wie der Geist sich selbst nur vorzustellen und von sich eine Anschauung zu gewinnen im Stande ist; denn er kann doch nicht auf sich selbst einwirken und zugleich auf sich zurückwirken. Es müssen zwei Personen bei der Wechselwirkung thätig sein, er aber ist nur Eine. Ist von einer Beziehung des Eindruckes die Rede, so kehrt ja gerade, da auch diese Beziehung ein Erkennen ist, die alte Vorstellung von der Wechselwirkung zurück. Die Natur ist keine Person und vermag sich selbst durch kein Wort zu offenbaren, wenn sie auch allein stünde, um auf ihn allein einzuwirken. Der fremde Mensch kann ihm doch nicht die Ichheit mittheilen.

Die dualistische Erkenntniß ist keine Vermittlung eines Objectes durch ein Bild, sondern die Selbstvermittlung des Objectes, und

daher entsteht keine Erkenntniß weder am Anfange, noch im Fortgange, noch am Ende dieses vermeintlichen Erkenntnißprocesses.

§. 55.

Da nun die vorliegende Theorie das Erkennen als Wechselwirkung erklärt, aber daneben doch eine Beziehung des Eindruckes auf das Subject zurück annimmt, so wollen wir näher untersuchen, wie dadurch das Erkennen in seiner Unmittelbarkeit aufgehoben werde.

Der Geist, heißt es, greift nach Allem, von dem er ergriffen werde, und er begreift darum Alles, was mit ihm in Wechselwirkung tritt. Dieses könnte man für pures Wortspiel erklären, wenn damit nicht voller Ernst gemacht würde. Der Geist setzt sich im Erkennen in Verbindung mit dem Objecte; er behandelt alles Dasein, wie sich, als ein erscheinendes Sein, wodurch es in ihn eingreift.

Bei allen diesen Bestimmungen vermissen wir aber die Unmittelbarkeit, die doch gerade die Einheit des Erkennens begründet; ohne Einheit gibt es kein Erkennen, weder ein unmittelbares, weil hier das Grundwissen fehlt, noch ein vermitteltes, weil es auf dem ersten ruht. Nach Oben ist dieses Wissen nominalistisch, weil ihm nichts entspricht, indem das, was bezogen werden muß, nicht selbst schon eine Erkenntniß enthalten kann; nach Unten hin aber ist es realistisch, weil die Beziehung ein realer Act ist.

In der Rückwirkung und Beziehung ist die unmittelbare Erkenntniß übersprungen; denn der Geist erkennt in der Wirklichkeit durch die unmittelbare Einheit des Geistesbildes mit dem Objecte, so daß keine Beziehung und Zurückführung denkbar ist; denn was bezogen werden muß, kann es nur, wenn es erkannt wird. Das Grunderkennen läßt also keine Trennung und Unterscheidung zu, sondern diese tritt erst in der Reflexion, welche aber nicht zum Wesen des Erkennens gehört, ein, da sie nur eine nachbildliche und discursive Fassung des primitiv Geeinten ist. Soll ferner der Geist fremdes Dasein, wie sein eigenes, behandeln, so setzt diese Behandlung die Erkenntniß und zwar die unmittelbare dieses Daseins voraus.

Daher fällt die Reflexion nicht mit der Sache zusammen, sondern steht dualistisch derselben gegenüber. Denn sogleich sagt Günther (V. I. 227): „Diese Thätigkeit und Erscheinung des Geistes heißt Vorstellen oder Anschauen, und zwar umittelbares Anschauen; nicht als ob die Erscheinung des äußeren Objectes unmittelbar wahrgenom-

men würde, denn unmittelbar nimmt der Geist nur Erscheinung in sich selber wahr: sondern weil die Erscheinung in ihm, als eine von ihm nicht ausschließlich bewirkte, auch nicht schlechtweg auf ihn bezogen werden kann." Wenn hier Vorstellen oder unmittelbares Anschauen eine Beziehung der inneren Erscheinung heißt, so ist die Beziehung gerade darum nur ein Discursus, keine Unmittelbarkeit, weil sie Beziehung ist; denn jedes Beziehen ist ein Vermitteln, und jede Anschauung ist darum unmittelbar, weil ein anderer Act, das Denken, mittelbar ist. Aber Eines ist nicht zu übersehen, daß es zwar ein unmittelbares Erkennen ohne mittelbares, aber kein mittelbares ohne unmittelbares gibt.

Da Beziehen die Einheit zwischen der Erscheinung und der Substanz begründet, so gründen sich diese psychologischen Untersuchungen auf die zwei Kategorien des Seins und der Erscheinung, und nicht die Psychologie, sondern die metaphysische Erkenntnißlehre geht in der Speculation voran. Aber gerade die genannten zwei Kategorien wurden irrig, ohne Einheit und ohne Unterständliches, gefaßt. Wie diese Kategorien keinen Mittelpunkt haben, so entbehrt auch die dualistische Erkenntniß jeglicher Einheit. Wenn Dasein und Sein sich wie Erscheinung und Substanz oder Inneres und Grund verhalten sollen, — obwohl Dasein nicht mit Erscheinung zusammenfällt, — wie kann der Geist jedes Dasein, d. h. jede Erscheinung, als ein erscheinendes Sein, d. h. als ein Sein, das erscheint, behandeln? Ist denn Dasein selbst beides, ist Erscheinung zugleich auch Sein?

Da nun diese dualistisch verstandene Kategorie der Speculation zu Grunde gelegt wurde, so mußte Alles eine gleich dualistische Gestalt ohne Einheit erhalten. Das Erkennen zerklüftete sich in eine Außenbeziehung und in eine Innenbeziehung, in ein Seins- und in ein Erscheinungswissen, in ein Ideen- und in ein Begriffdenken. Das erkennende Subject ist die Substanz, das Erkannte ist die Erscheinung; diese Erscheinung gehört theils dem denkenden, theils dem gedachten und einwirkenden Objecte oder Subjecte an. Aber bei allen diesen negativen Gegensätzen und Verbindungen fehlt der Mittelpunkt und die Einheit und das Leben.

§. 56.

Wir haben noch darzuthun, wie nach den Kategorien von Substanz und Accidenz, Sein und Erscheinen sich das reflexive Wissen begründe.

Günther sagt (B. I. 73): „Sein und Werden (Noumenon und Phänomenon) — sogenannt Unwandelbares und Wandelbares (Substanz und Accidenz) findet sich in jeder Sphäre des sogenannten creatürlichen Seins vor, deren wir zwei zählen, eine innere des Geistes, eine äußere der Natur. Zunächst wahrgenommen wird dort wie hier nur das Werden, die Veränderung, das Wandelbare, und zwar nicht durch bloßes Gefühl. Mittelst dieser Wahrnehmung des Werdens (d. h. mittelbar), wird hierauf erst das Sein, das Substrat des Werdens, gefunden, und anfänglich zwar nur indirecte, indem der Geist die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf einen Gegensatz von Grundkräften zurückführt, dieser Gegensatz aber und Widerstreit von Kräften (da sie sich wechselseitig von einander nicht ableiten lassen), nöthigt den Geist (nach demselben Gesetze der Causalität), über jenen Gegensatz hinauszugreifen, und jedes einzelne Glied desselben als Selbstbestimmung, als Offenbarungs- und Wirkungsweise eines (jetzt noch unbekannten) Dritten zu begreifen, welches darin eben sein Ansichsein zum Fürsichsein (zur Bestimmtheit) erhebt."

„Allein das Anfangs zwar Unbekannte bleibt es nicht immer. Mit demselben Rechte, vermöge welchem der Geist, nach dem Gesetze der Causalität, von der Wirkung aus die Ursache, von der Erscheinung aus das Sein ergreift, kann und darf er auch aus der Qualität der Erscheinung auf die Qualität des Seins schließen; — und auf diesem und keinem andern Wege ergreift sich der Geist als freie Causalität, im Gegensatze mit einer nothwendigen, und dieses Selbstergreifen ist die Bedingung alles eigentlichen (d. h. nicht bloß formal logischen, sondern real metalogischen) Begreifens durch Begriffe in Bezug auf beide Hälften des Weltalls."

„Und die einzelnen Kategorien der Relation sind nichts anders, als die in ihren einzelnen Momenten erfaßte und in Worten dargestellte höhere Erkenntniß meiner eigenen Selbstoffenbarungsweise, kurz: das reflectirte Selbstbewußtsein selber."

„Und eben weil jene Kategorien solch eine lebendige Wurzel haben; so ertheilen sie auch das Recht zur allseitigen Anwendung derselben; denn mit eben dem Rechte, als ich mein Wissen erfasse und erkenne, erkenne ich auch in demselben Momente, was weder mein Selbst, noch, als von ihm stammend, zu ihm gehörig ist."

Nach dem Dualismus erkennt man zunächst und zuerst die Erscheinung und hierauf erst das Sein. Im Alterthume behauptete

man, das Wandelbare und Werdende sei nicht erkennbar; und man hatte insoferne Recht, als man nicht alles Einzelne speculativ erfassen und z. B. nicht bestimmen kann, wie sich ein bestimmtes Dasein in dieser Lage verhalte, aber erkennen kann man es immerhin, in der neuen Zeit behauptete man dagegen, nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich, erkenne man. Günther steht insoferne in der Mitte, als er eine beiderseitige Erkenntniß, bei der aber die Erscheinung zuerst hervortrete, behauptet.

Da hier untersucht werden muß, ob man zunächst die Erscheinung erkenne, so löst sich die Frage, wenn dargethan wird, daß die Erscheinung nur eine Seite von einer realen Sache bildet. Erscheinung nennt man das, was sich von einer Sache der realen Anschauung und dem Auge darbietet, ohne daß man sie von der Sache trennt. Selbst für die empirische Beobachtung kann man also nicht sagen, daß man zuerst die Erscheinung und dann erst das Wesen erkenne, sondern daß man das Wesen zuerst mehr äußerlich, hierauf mehr innerlich erkenne.

Aber in unserem Falle handelt es sich um keine empirische, sondern um eine speculative Erkenntniß, und von dieser ist es bekannt, daß sie sich mit dem, was das Wesen einer Sache bildet, befaßt und das Weitere, das Zufällige, der Empirie überläßt. Je mehr sie aber selbst das sonst Einzelne und Zufällige speculativ zu durchdringen vermag, desto höher steht ihr Werth. Man darf also das, was für die Speculation das Wesen ist, nicht mit dem Inneren oder dem Wesen der Empirie verwechseln. Eben so fällt die Accidenz nicht mit der Thätigkeit und Erscheinung zusammen. Noumenon drückt dem Wortlaute nach das Wesenhafte der Speculation, welches für die Empirie Substanz und Accidenz ist, aus, und Phänomenon wie das Aesthetische bezieht sich auf das reale Erfahren und Erkennen, mag es Substanz oder Accidenz in Bezug auf die Speculation sein.

Das Wesen besteht nicht vor oder ohne Erscheinung und wegen dieser Ungetrenntheit erkennt man in jedem Falle das Wesen (ὄν), bald mehr äußerlich, bald mehr innerlich. Von einem Früher oder Später kann daher hier nicht die Rede sein, wohl aber von einer mehr äußern oder innern Erkenntniß. Wenn Kant sagte, das Ding erkenne man nicht an sich, sondern nur nach der Erscheinung, so hat dieses nicht den Sinn: man erkennt nicht das Wesen, nur die Oberfläche des Dinges, sondern diesen: es gibt keine ansichheitliche oder unmit-

telbare Erkenntniß des Dinges. Daß aber diese Erkenntnißform zur Sache umschlug, ist bekannt. Günther stimmt insoferne mit Kant überein, als er die Erscheinung, von der es zweifelhaft ist, ob sie der Sache oder der Erkenntnißform angehöre, zum Ausgangspunkte nimmt: aber er weicht in dem Geisteswissen davon ab, während er in dem Naturwissen keine Wesenserkenntniß annimmt. Daher sagt er: [1] „Um unserer Creationstheorie mit gutem Rechte kantische Gedanken unterzuschieben, hätte der Kritiker in jener vor Allem die Grundansicht Kant's von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich nachweisen sollen, und hiemit zugleich den Gedanken: daß bei aller Erscheinung das Ansich doch nicht erscheine, und deßhalb jene im leeren Scheine stecken bleibe." Er vergißt aber, daß er in Bezug auf das Naturwissen Kantianist sei, indem er behauptet: [2] „Alles Wissen um die Erscheinung setzt diese als solche voraus, und mit ihr das Sein als Princip derselben."

„Ein Princip aber, das erscheinen soll, um sich bloß als Erscheinen zu wissen, muß von sich kommen, um zu sich zu kommen, d. h muß ein Product setzen, das dem Principe nicht ganz entspricht, und das geschieht nur, wenn das Princip als solches schon differenzirt ist, ursprünglich gegensätzlich ist; denn das Product als Einheit widerspricht dem Principe in seiner Zweiheit."

„Das Wissen selbst aber ist in dieser Sphäre nur die formelle Hineinbildung der materiellen Herausbildungen, kurz das Schema, und in seiner höchsten Reinheit: der Begriff; beide aber in ihrer Allseitigkeit der Schematismus oder die Kategorientafel der Außenwelt."

„Solch' ein Lebensprincip also zeugte, um sich zu bezeugen, Sich zu wissen, wußte sich aber nur als Erscheinung, ohne sich als Sein zu wissen. Solch' ein Princip aber liegt nur dem Naturleben zu Grunde; denn mit dem Geistesleben verhält es sich ganz anders, weil umgekehrt."

Da aber die Erscheinung ohne Erscheinendes undenkbar ist, so läßt sich kein bloßes Erscheinungswissen annehmen; die Natur hat entweder gar kein Wissen, oder auch ein Seinswissen. Ebenso erkennt der Geist nicht zuvor die Erscheinung und dann das Sein, sondern zumal das Sein mit der Erscheinung, weil beides unzertrennbar ist.

---

[1] Juste-Milieus, S. 370.

[2] Janusköpfe, S. 403.

Der Geist erkennt aber selbst nur durch einen Act, durch eine Erscheinung, und da er die Einwirkung auf das Einwirkende bezieht, so erkennt er durch eine doppelte Erscheinung, durch die eigene und durch die Beziehung der fremden Erscheinung auf das fremde Subject. So löst sich demnach auf der einen Seite das dualistische Geisteswissen in lauter vermitteltes auf, auf der andern aber führt sie zur Immanenz und Identität des Erkannten mit dem Erkennenden, weil der Geist nur ein immanentes, kein emanentes Wissen hat.

III. Der Denkproceß.

§. 57.

Der Denkproceß unterscheidet sich wesentlich von dem empirischen Erkenntnißprocesse. Denn das Denken ist discursiver und nachbildlicher Natur und hat seinen Grund in dem unmittelbaren Wissen, welches ein geistiges Schauen ist.

Irriger Weise ließ man dem Denken die sinnliche Anschauung vorangehen, da sie doch bei den an sich unsinnlichen Objecten nicht sinnlich sein kann und bei den sinnlichen wegen der Einheit der Erkenntniß keine andere Natur haben kann, soferne die Sichtbarkeit nicht sinnlich gefaßt wird. Die geistige Anschauung bildet den Mittelpunkt bei jeder Erkenntniß, und an sie und um sie schließt und bewegt sich das Denken, die abschnittweise und successive Erkenntniß, welche von der einfachen Betrachtung ihren Ausgang nimmt, in den Grundbestimmungen oder Kategorien ihren Mittelpunkt und in dem Schlusse ihren Endpunkt hat. Das betrachtende Denken ist ein Nachbilden, Zerlegen und Beziehen des Nachgebildeten auf die Einheit. Dieses ist die eigentliche Reflexion, eine Umsetzung des primitiv Einen in eine Vielheit von Einzelnbestimmungen und in eine Synthese dieser Bestimmungen. Urtheil und Begriff sind identisch.

Hier soll das Subject, das Object und die Einheit des dualistischen Denkens in Betracht gezogen werden.

1. Das Subject des dualistischen Denkprocesses.

§. 58.

Es ist der Geist, welcher denkt oder das unmittelbar Erkannte auch nachbildlich erfaßt und sich darüber eine größere Klarheit zu verschaffen sucht.

Womit beginnt aber das Denken? Offenbar mit Objecten, die schon primitiv erkannt werden; daher bezieht es sich auf die erkannten Objecte. Der Dualismus dagegen nimmt einen empirischen Proceß an, das Denken mit dem realen Verhältnisse zum Objecte identificirend. Wir lesen (B. I. 227—32): „An das unmittelbare Vorstellen eines äußern Gegenstandes schließt sich an das mittelbare Vorstellen, oder das Denken. Das vorstellende Subject macht sich ein Bild von dem einwirkenden Gegenstande, und behält dasselbe in sich oder vielmehr, die Erscheinung erhält sich als Bild im Subjecte, für das die Erscheinung da ist, um in ihm Gedanke zu werden. — Aus mehreren solchen Bildern bildet dasselbe Subject nach der größern oder geringern Gleichheit ihrer Theilvorstellungen ein Gemeinbild, das als solches nur in unbestimmten Umrissen dasteht. Dieses Gemeinbild in seiner bloßen Klarheit ohne Deutlichkeit, ist der Ansatz zum späteren Begriffe in seiner allseitigen Bestimmtheit nach Inhalt und Umfang, welche aber das bloß animalische Subject ihm nicht zu ertheilen vermag, selbst in seiner Steigerung zur Psyche im Menschen als Naturindividuum. — Dieselbe Operation, die der Geist mit den Bildern vorgenommen, setzt er fort mit den Begriffen. — Logisches Denken ist also ein mittelbares Vorstellen, weil vermittelt durch Bilder, Gemeinbilder und Begriffe."

Weiter heißt es (B. I. 206): „Es ist schon oft von Psychologen ausgesprochen worden, — aber ohne tiefere Erwägung: daß jeder Begriff (in seiner Vollendung nach Inhalt und Umfang) nur durch einen Entsinnlichungsproceß zu Stande kömmt, indem von der Masse des sinnlich Gegebenen das Ungleichartige ausgeschieden, das Gleichartige aber zur Einheit verbunden wird; ferner, indem selbst zu Gunsten dieser Ausscheidung die Einwirkung gleichzeitiger Gegenstände abgewiesen werden muß, wenn sie zu Stande kommen soll. Ist aber die Begriffsbildung ein Entsinnlichungsproceß, so kommt sie auch nur zu Stande durch ein über die äußere und innere Sinn-

lichkeit erhabenes Princip, das darum auch ein edleres ist, als ein Naturindividuum auf der subjectiven Seite ihres Lebens."

Der dualistische Denkproceß ist also nach der eigenen, nicht erst abgefolgerten Bestimmung ein Entsinnlichungsproceß. Wie aber diese materialistische und sensualistische Ansicht Grund und Boden gewinnen konnte, leuchtet aus dem bereits Erörterten ein; denn wenn das Naturprincip der Realgrund oder das Subject für das objective Denken ist, so wird auch der Geist diesen materialistischen Stoff noch bearbeiten und verfeinern, und dieses ist der Entsinnlichungsproceß, welcher die rohen Schlacken des Naturdenkens abstreift und den Stoff verdünnt und vergeistigt.

Man sieht, wie der Geist den Stoff knetet und formt und bearbeitet, bis er endlich Gedanke wird; denn das Bild soll Gedanke werden. Aber Eines ist dabei unerklärlich, der Widerspruch nämlich, daß dem Geiste der Naturproceß, das Denken, zugelegt und von einer Entsinnlichung durch den Geist im Gebiete des der Natur allein zugehörigen Denkens gesprochen wird, so daß also zwei Subjecte angenommen werden, aber doch nur der Geist denkt. So soll das Subject, welches den Entsinnlichungsproceß bewirkt, über das Sinnliche erhaben sein; eben so soll (B. I. 232) der Menschengeist bei dem logischen Denken und Erkennen nur im Dienste des Naturlebens auf der physisch-subjectiven Seite stehen. So unerklärlich an sich diese letztere Behauptung ist, — da kein Princip, viel weniger ein höheres, im Dienste eines niederen stehen kann —, so ist doch die entgegengesetzte Behauptung im vollen Widerspruche mit der vorhergehenden, daß von dem Bewußtsein das Selbstbewußtsein (als geistiges Denken und Erkennen) wesentlich verschieden ist, und darum auch nicht dem Principe des Naturlebens vindicirt werden kann, sondern das Selbstbewußtsein es ist, wovon sich der Menschengeist selber als Princip ansetzt.

Wie kann aber hier ein doppeltes Princip angenommen werden, wo ausdrücklich gesagt wird, der Geist bewirke den Entsinnlichungsproceß und stehe im Dienste des Naturlebens? Ferner, wenn beide Principe sich wie Bewußtsein und Selbstbewußtsein unterscheiden, so sieht man klar ein, daß, da das Bewußtsein und Selbstbewußtsein nur die Eine Erkenntniß bilden, der Geist und die Natur, weil nur Eine Erkenntniß, so auch nur ein einziges Subject begründen. Dabei geht aber die Einheit verloren, außer es werden Geist und Natur in der Weise identificirt, daß der Mensch, welcher das Objective erkennt, Na-

tur, und soferne er sich erkennt, Geist ist. In der That wurde das Princip mit dem Erkannten identificirt, hierauf das Princip nach der Doppelrichtung des Erkennens dualisirt, und so nach Belieben bald dem Monismus, bald dem Dualismus gehuldigt.

Daß dem Monismus gehuldigt wurde, ersieht man aus der folgenden Behauptung (S. 232): „Die Verschiedenheit dieses Denkprocesses liegt in der Verschiedenheit der Beziehung." Denn die Beziehung nach Innen und Außen setzt nur Ein Beziehendes voraus, indem zwei Richtungen nur in Einem Punkte zusammenlaufen. Hat nämlich der Geist nur Selbstbewußtsein, so erkennt er nicht das Andere, und hat die Natur nur Bewußtsein, so erkennt sie wohl Anderes, aber nicht sich. Da es nun aber doch nur Ein Beziehendes gibt, so müssen die zwei Denksubjecte, Geist und Natur, in Eines zusammenfließen. Daher legt Günther der Natur ein Denken bei, wobei das Princip zu Grunde geht, und doch das Andere erkennt. Ja gerade das Denken, die höhere Erkenntniß, wird der Natur zugesprochen. Die höheren Thierindividuen denken zwar nicht, aber sie haben doch eine sinnliche Vorstellung und Empfindung von sich, wie von der Umgebung. Sollte etwa dem Hunde auch diese Vorstellung von ihm fehlen, während ihm die Logik zugelegt wird? Denken und Reden, das sich gegenseitig bedingt, fehlt der Natur.

Weil der Dualismus keine Stufenordnung im Erkennen annimmt, so spaltet er das Erkennen nach dem Subjecte und Objecte, nach der Innen- und Außenrichtung, und legt so, die Eine Erkenntniß dualistisch zerschlagend, die eine Hälfte der Natur, die andere dagegen dem Geiste bei, sieht dort das Denken des Allgemeinen, den Begriff, hier das Denken zwar nicht des Besondern, wie man denken sollte, aber doch des Grundes der Idee. Dort soll die Natur, ohne daß aber ein Princip vorhanden ist, das Allgemeine oder nach der weiteren Deutung die Erscheinung ohne das Erscheinende, hier soll der Geist den Grund ohne Begriff und ohne discursives Wissen denken.

§. 59.

Der Denkproceß muß tiefer beleuchtet werden, um den dualistischen würdigen zu können.

Das Denken setzt eine primitive, intuitive Erkenntniß von den Objecten (Gott, Welt, Mensch, Freiheit, Wahrheit, Wissen u. s. w.) voraus. Auf diese gründet sich das Denken, wodurch die Einheit, der

Zusammenhang dieser Erkenntnisse dargelegt wird. Hier läßt sich eine dreifache Operation des denkenden Geistes unterscheiden. Anfänglich bringt er eine ideale Scheidung und Sammlung in diese Erkenntnisse, und so entstehen aus und über den Individuen die Arten und Gattungen. So unterscheidet dieser aufwärts gehende Proceß die verschiedenen Steine nach ihrer größeren oder geringeren Verschiedenheit und bestimmt zuletzt, was Stein überhaupt ist, im Unterschiede von dem, was nicht Stein ist. Bei dieser Bildung des Allgemeinen geht also der Geist aufwärts; abwärts aber steigt er von dem Allgemeinen und Centralen zu dem Besonderen wiederum herab. Hier entsteht also im ganzen Processe der Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, hinsichtlich der Elemente der Unterschied zwischen Idee und Begriff einer-, und dem Begriffenen und Ideirten anderer Seits. In letzterer Beziehung sind das Allgemeine und Besondere nicht getrennt. In der gewöhnlichen Sprache sagt man: Dieser Mensch, das höchste Wesen, und verbindet das Allgemeine (Mensch und Wesen) mit dem Besonderen (dieser und höchstes) zur Einheit, während der Denker die Elemente ideal scheidet, um ihr Wesen zu erforschen. Irrig verfährt er, wenn er beides nicht für die Reflexion, sondern selbst für die Speculation trennt, worauf eine einheitslose oder monistische Verbindung erfolgen muß. So geht das Allgemeine selbst zu dem Besondern über, darin darauf, nimmt sich abermal zurück und ist so die Einheit. Der dritte Proceß besteht endlich in der Einheit der beiden vorhergehenden, also daß das Allgemeine und Besondere auf jeder Stufe zur Einheit verknüpft werden, bis endlich die höchste Einheit als Resultat vorliegt. Diese Einheit ist eine centrale und die specifisch wissenschaftliche, weil man eben so sehr die Sache, als das Wissen dabei im Auge hat. Die Einheit ist anfangs die allgemeinste, z. B. Erkenntnißlehre, entfaltet sich späterhin in die Theile und aus diesen geht sie verklärt hervor.

Bei diesem Denkprocesse steht auf der einen Seite die Anschauung, auf der andern die Analyse und Synthese, allerdings nicht nach der gewöhnlichen Logik, deren Resultat der Begriff, die Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist. Werden die Begriffsbestimmungen abermal zum Ausgangspunkte genommen, so entsteht eine höhere Herausbildung und zuletzt ergeben sich die Principien.

Descartes [1] hat in dieser Beziehung richtige Begriffe, während

---

[1] Princip. p. I. n. 59. Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod una

wir sie bei seinem Nachfolger vermissen. Letzterer bestimmt das Denken als ein mittelbares Vorstellen in Bildern, Gemeinbildern und Begriffen, und faßt die Erhebung zu den Begriffen als einen Entsinnlichungsproceß. Die Bilder werden zu Begriffen oder Gedanken dadurch, daß der Geist immer mehr das Sinnliche abstreift. Aber eine verfeinerte Materie ist und bleibt Materie. Selbst das Denken ist kein mittelbares Vorstellen; denn jede Vorstellung ist unmittelbarer Art, und das Denken ist die Verhältnißbestimmung zwischen dem Abgebildeten und unmittelbar Erkannten. Ohne geistige Anschauung gibt es keine Vermittlung, weil sie sonst der Grundlage, des zu Vermittelnden, entbehrt.

Den Proceß denkt sich aber der Dualismus so, daß der Geist aus mehreren Bildern nach der größeren oder geringeren Gleichheit ihrer Theilvorstellungen ein Gemeinbild macht. Ein ganz sinnliches und mechanisches Verfahren! Als hätte der Geist einen Stoff vor sich, so wird dieser Stoff, z. B. Gott, Welt, Idee, verbunden und daraus ein Gemeinbild gemacht. Der Geist macht jedoch nicht aus mehreren Bildern ein gemeinsames, — denn dadurch würde die Verschiedenheit verschwinden und ein wahres Chaos entstehen, — sondern die Geist-

---

et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda, ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam repraesentatis imponimus, quod nomen est universale. Ita cum videmus duos lapides, nec ad ipsorum naturam, sed ad hoc tantum, quod duo sunt attendimus, formamus ideam ejus numeri, quem vocamus binarium; cumque postea duas aves aut duas arbores videmus nec etiam earum naturam, sed tantum, quod duae sint, consideramus, repetimus eandem, ideam, quam prius, quae ideo est universalis, ut et hunc numerum eodem universali nomine binarium appellamus. Eodemque modo, cum spectamus figuram tribus lineis comprehensam, quandam ejus ideam formamus, quam vocamus ideam trianguli, et eadem postea ut universali utimur ad omnes alias figuras tribus lineis comprehensas animo nostro exhibendas. Cumque advertimus, ex triangulis alios esse habentes unum angulum rectum, alios non habentes, formamus ideam universalem trianguli rectanguli, quae relata ad praecedentem ut magis generalem species vocatur. Et illa anguli rectitudo est differentia universalis, qua omnia triangula rectangula ab aliis distinguuntur. Et quod in iis basis potentia aequalis sit potentiis laterum, est proprietas iis omnibus et solis conveniens. Ac denique, si supponamus aliquos ejusmodi triangulos moveri, alios non moveri, hoc erit in iis accidens. Atque hoc pacto quinque universalia vulgo numerantur: genus, species, differentia, proprium et accidens.

bilder, das ideal Geschaute, unterscheidet er von einander, Gott von der Welt und beide von der Idee, und verbindet diese Unterschiede abermal unter einem gemeinsamen Geistbilde. So faßt er Gott und Welt als etwas Reales, Idee und Begriff als etwas Ideales, und schließt in diesen Nachbildern eine vielfache Vorbildlichkeit zusammen.

Nach dem Dualismus ist also das Denken kein geistiger Act, kein Unterscheiden und Nachbilden und Ineinsbilden, sondern ein realer Act, ein reales Scheiden und Bilden. Auf der höchsten Stufe steht der Begriff, der Gedanke; das Gemeinbild soll bereits der Ansatz dazu sein. Diese Freithätigkeit in der Bearbeitung des Stoffes in der Receptivität heißt Verstand (V. I. 230). Indem hier von der Receptivität die Rede ist, so sehen wir, wo das Bild im Menschen noch kein Gedanke ist und wo es Gedanke wird. In der Receptivität wird natürlich nur die Erscheinung empfangen und nur die Erscheinung bearbeitet; die Erscheinung ist also noch nicht Gedanke. Dieser wird sie erst, wenn der Geist sie in sich hereinzieht und in die Immanenz erhebt. Hier wird es erklärlich, warum Alles zuvor sinnlich ist, z. B. Gott, Welt u. s. w., weil nämlich die Natur diese Bilder der einwirkenden Außenwelt zuerst empfängt und weil das Einwirkende selbst theilweise ein Naturwesen ist, so wird die Erscheinung zuvor sinnlich und damit der Eindruck und das Bild, bis es, in die Immanenz gezogen, geistig wird. Dieses kann nur durch die Spontaneität geschehen. Da nun aber die Bilder zusammt sinnlich sind und doch ausgeschieden werden sollen, so müssen sie doch schon vor der Vergeistigung eine Spur von dem, was sie vorstellen, an sich tragen. Wird aus ihnen erst das Ungleichartige ausgeschieden, so muß an ihnen auch ein Gleichartiges sein. Wie soll aber der Geist, der nur durch solche Bilder erkennt, diese Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit erkennen?

Aber es ergibt sich aus dem Entsinnlichungsprocesse ferner, daß der Begriff oder der Gedanke allein dem Geiste angehört und mit den Bildern und Gemeinbildern, aus denen er entstehen soll, nicht bestehen kann. So steht der Begriff ohne Vermittlung da; die Basis ist ihm entzogen und er schwebt grundlos über dem Abgrunde. Die Anschauung und Idee ist aus dem gleichen Grunde nicht vorhanden, weil der Stoff nicht unterschieden und nachgebildet, sondern geschieden und ausgeschieden und vermengt wurde. Hier erheben sich abermal Zweifel. Wenn das Gemeinbild der zur Einheit vermengte Stoff der Bilder ist, wie ist hier eine Entsinnlichung vorhanden? oder wenn das Ungleichartige ausgeschieden

wird, ist dadurch das ursprünglich Sinnliche schon übersinnlich? Zwar wird nicht ausdrücklich bestimmt, wie der Begriff zu Stande komme, ob er noch Bild oder Gemeinbild sei; aber auf keinen Fall bildet er den Gegensatz dazu; denn das Gemeinbild soll der Ansatz zum späteren Begriffe in seiner allseitigen Bestimmtheit nach Inhalt und Umfang, sein. Daher unterscheidet sich der Begriff von dem Gemeinbilde nur durch die allseitige Bestimmtheit, und so nicht wesentlich. Folglich wird das Bild nicht zum Gedanken, wie behauptet wurde, sondern mehre Bilder werden in Eins verwandelt, und da in der höchsten Verwandlung der Gedanke entsteht, so kann er nur das höchste Bild sein. Der Gedanke ist aber eben so wenig als der Begriff ein Bild, sondern eine Einheit von Unterschieden, Nachbildungen. „Dieselbe Operation, sagt Günther (V. I. 230), die der Geist mit den Bildern vorgenommen, setzt er fort mit den Begriffen. Er gewinnt auf diese Weise immer höhere und einfachere Gemeinbilder." Ein offener Widerspruch; denn zuerst wird nur die Art der Operation als dieselbe erklärt, zuletzt aber auch das Object. Er gewinnt zuletzt — Gemeinbilder; aber hatte er nicht schon bei den Begriffen Gemeinbilder?

Da sich der Geist nicht über die Bilder erhebt und aus Sinnlichem nicht Geistiges formen kann, so ersieht man, daß der Begriff ganz unberufen in das Erkennen eintritt. Nach Unten zu hat er keinen Grund, weil er kein Gemeinbild und überhaupt kein Bild ist. Also ist er eine neue Schöpfung. Aber Günther identificirt den Begriff mit der Idee, weil er ihn unter die Bilder rechnet, so weit seine Theorie reicht; oder unterscheidet beide nicht von einander, obwohl er späterhin einen dualistischen Unterschied, d. h. eine reale Scheidung und Geschiedenheit zwischen beiden setzt. Denn (V. I. 236) heißt es: „Das Selbstbewußtsein wird Idee genannt, zum Unterschiede vom Begriffe, als dem Denken des bloßen Erscheinens der Außenwelt." Der Begriff ist also geistlos und naturlos, ohne Geburtsstätte und Heimath. Auf der einen Seite ist die Natur der Träger; auf der andern ist es der Geist. Beide können es nicht sein, und daher sind Idee und Begriffe, welche zusammengehören, so weit geschieden und unterschieden, als Geist und Natur.

§. 60.

Betrachten wir die Einheit zwischen dem Principe und dem Denkprocesse, so finden wir keine, sondern der Dualismus vindicirt die

eine Seite des Denkens der Natur, die andere dem Geiste, obwohl er auch hier wiederum hin- und herschwankt. So heißt es (B. I. 230): „Diese höheren Producte des Verstandes (Begriffe) stehen nun im Geiste in einem doppelten Verhältnisse, und zwar im Verhältnisse zu einander im Geiste, und für den Geist (insofern sie sein Siegel tragen) und im Verhältnisse zur äußern Natur neben dem Geiste, als deren reflexe Verinnerung er sie ansieht; ohne sich selber als den einzigen Träger derselben anzusehen." Hier ist der Geist nicht der einzige Träger, sondern auch die Natur ist das Subject des Begriffes. Wer aber hat je gehört, daß zwei Subjecte Einer Erscheinung unterliegen? Woher dieses Resultat? Daher, weil Geist und Natur mit den Erkenntnißformen, Idee und Begriff, identificirt werden und daher ihre wesentliche Verschiedenheit verlieren.

Begriff und Idee werden aber wiederum mit dem Bewußtsein und Selbstbewußtsein identificirt und beide nach Natur und Geist geschieden, wenn es heißt (B. I. 232): „Die vollständige Aufzählung und Eintheilung der Formen und Gesetze des logischen Denkens ist Aufgabe des Denkgeistes, die er löst in der reinen Logik u. s. w. — in welchem der Menschengeist nur im Dienste des Naturlebens auf der physisch-subjectiven Seite steht. Vom Bewußtsein aber in diesem Sinne ist das Selbstbewußtsein (als geistiges Denken und Erkennen) wesentlich verschieden; weßhalb es auch nicht dem Princip des Naturlebens vindicirt werden kann."

Nach dieser Stelle gibt es ein geistiges und natürliches Denken, obwohl die Natur in Wahrheit denkt oder den Begriff bildet. Es wird aber ein Begriff vom Begriffe noch aufgestellt, ohne einzusehen, daß der Geist, wenn ihm die Idee eignet, nicht zugleich den Begriff haben kann, weil er selbst in der höchsten Zuspitzung immerhin Begriff ist. Irrig ist es daher, wenn es heißt (E. 189): „daß der Begriff vom Begriffe nicht von demselben Principe gewonnen werden könne, das bereits im Begriffe seine Subjectivität erreicht hat; daß viemehr jener Begriff (weil nicht mehr eigentlicher Begriff, wohl aber die Idee des Begriffes —??—) ein zweites coexistentes Princip neben dem früheren postulire, weil die Idee als das Resultat eines Processes sich erweist, der zu dem andern, dessen Resultat der Begriff ist, gerade im umgekehrten Verhältnisse steht." Wenn der Begriff sich zur Idee verwandeln kann, so vermag auch die Natur sich zum Geiste zu steigern.

Wie die Dualisirung schon den Begriff von der Idee trennte, so

muß auch der Begriff selbst und das Denken wieder gespalten werden, damit nicht nur die Natur, sondern auch der Geist einen Begriff habe. Wir lesen in dieser Beziehung (Janusk. 326): „Jede Logik als Denklehre ist unvollendet, wenn sie bloß Begriffs- oder Denklehre der Natur, und nicht auch des Geistes Denk- oder Ideenlehre zugleich ist, und nur hierin liegt auch der Grund, wie man einerseits die alte Denklehre eben so als neue Metaphysik oder Allweltslehre, wie andererseits die neue Logik als alte Formenlehre der Außenwelt (d. h. ohne alle Selbsterkenntniß des Denkgeistes, weil er nicht am Troge der Logik der Außenwelt widerkäut) behandeln konnte.“ Die alte aristotelische Logik soll also der Natur angehören und es soll dem von ihr wesentlich verschiedenen Geiste möglich gewesen sein, in ihrem Dienste zu denken, d. h. Natur zu werden. Daß die alte Logik eine Logik der Außenwelt sei, ist eine wunderliche Behauptung, da sie sich auf jegliches Object bezieht.

Es gibt also eine doppelte Logik, eine der Außen- und eine der Innenwelt. Es sollte aber dargethan werden, daß die doppelte Logik aus dem doppelten Objecte entstehe. Wo ist aber sodann die Einheit, welche beide verbindet? Bisher war man der Ansicht, daß Idee und Begriff unzertrennbar seien, sich auf jegliches Object beziehen, daß aber nur das begriffbildende Erkennen ein Denken sei. Weil aber kein Unterschied im Erkennen gemacht wird, so wird er im Erkenntnißprojecte gemacht und damit das Erkennen identificirt. Gesetzt, es gibt eine Außenlogik, welche die Natur hat, so muß die Natur sowohl Gott als den Geist, weil sie doch zur Außenwelt gehören, erkennen, während der Geist nur sich erkennt. Ein solch' sonderbares Resultat erzeugt eine so sonderbare Behauptung und diese der Mangel an richtiger Einsicht in die Natur des Erkennens.

Gerade dieses ist das Zeichen von der Richtigkeit einer Sache, wenn ihre Negation sogleich dasselbe, was verworfen wurde, zu Tage fördert. Günther läugnete, daß der Geist der Träger des Begriffes und der Logik sei, mußte aber dafür eine falsche Logik, die Geisteslogik oder die Logik der Idee, einführen und beide abermal mit dem Objecte, das erkannt wird, nämlich mit der Außenwelt und Innenwelt, identificiren. Betrachtet man hingegen diesen dualistischen Denkproceß näher, so gibt es nichts als ein Vermitteln und Beziehen ohne Einheit. Ueber die gewöhnliche Logik, welche nur in Begriffen bestehen will, wird hinausgegangen und dafür die Logik auf die Sache selbst

übergetragen. Dieses ist also der Gewinn, daß jetzt statt der Unterscheidung die Scheidung eingetreten und das Denken mit der Sache identificirt wurde. Schon der Gedanke, der Natur die Logik zu vindiciren und ihr eine über die sinnliche Vorstellung hinausgehende Function zuzuschreiben und sie zur Urheberin der Denkwissenschaft und damit jeder andern zu machen, — schon dieser Gedanke hätte davon abschrecken sollen. Es bleibt also, wie bisher, bei der Einen Logik und dem Einen Denkprocesse, dessen Träger nur allein der Geist ist.

2. Das Object des Denkprocesses.

§. 61.

Das zweite Moment des Denkprocesses betrifft das Object. Offenbar muß sich das Denken auf Alles, auf das Reale ebensowohl, als das Wissen und die Einheitsmomente beziehen. Günther aber beschränkt das Denken auf das Reale und nimmt eine Logik der Außenwelt, der Natur, und eine Logik des Selbstbewußtseins oder des Geistes an.

In Bezug auf die Form kennt der Dualismus nur den Schluß von der Erscheinung auf das Erscheinende, welchen Schluß er als eine Selbstmanifestation des Principes ansieht und daher mit einem realen Thun identificirt. Ferner nimmt er einen doppelten Proceß an; der eine bezieht sich auf die bloße Erscheinung, der andere aber auf das Erscheinende. Dieser Gegensatz von Grund und Erscheinung wird vermittelt durch die Einheit, welche entweder eine formale oder reale ist. So heißt es (V. I. 238), daß die Verbindung des Geistes und Leibes im Menschen nur als formale Einheit beider Lebensprincipe gedacht werden kann, so lange diese in qualitativer Verschiedenheit gedacht werden müssen. Ferner spricht er (Janusk. S. 325) von einem logischen (formalen) Trias der Principien im Gegensatze zu einer metaphysischen (realen) Trias. Durch die letztere Stelle wird es klar, daß das Formale mit dem Logischen identisch ist.

Dieser Unterschied muß erkannt werden, um die dualistische Denkoperation würdigen zu können. Hinsichtlich der Anwendung dieser realen und formalen Einheit lesen wir (E. 184): „Der Geist allein findet sich als reale Einheit in formaler Entzweiung; sowie die Physis nur die formale Einheit aus ihrer realen Entzweiung gewinnt. Die

Offenbarungsprocesse der beiden Principe ständen demnach in umgekehrtem Verhältnisse zu einander. Beide Principe haben die apriorische Bestimmung: wissendes Sein, seiendes Wissen (Bewußtsein) zu werden. Diese Bestimmung aber realisirt das eine Princip in dem Gedanken vom Allgemeinen, der nur formale Einheit von einer objectiven Vielheit ist, und die nur insofern real ist, als das Princip selbst in ihr erscheint. Das Andere aber in dem Gedanken von Sich als Seiendem in seiner Erscheinung, als dem Realgrunde (Ursache) seiner Thätigkeit, als dem Princip und Träger der Momente seiner ursprünglichen formalen Entzweiung (der Receptivität und Spontaneität), die zugleich zu Momenten seiner Objectivität werden, weil Es sich zu Beiden und Beide zu sich in Gegensatz zu stellen, und so sich als Subjectobject zu finden vermag. Es bedarf übrigens nur der Andeutung: daß dieser Gedanke derselbe ist, den der Geist in seiner Offenbarung nach Außen mit dem Worte Ich (weiland Icht) ausprägt, und der allein den Namen der Idee (der Selbsterfassung des Seienden) verdient, um den Unterschied zu bezeichnen zwischen ihm und dem Gedanken vom Allgemeinen, dessen Inhalt nur das Gemeinsame in den Erscheinungen ist, die sich in ihm zusammenfassen, und darum auch nur den Namen des Begriffs verdient."

Hier wollen wir das Denken der beiden Principien, ihre Verschiedenheit und ihr Verhältniß näher betrachten. Zunächst soll der Geist und die Natur denken. Aber hier gewahren wir sogleich, daß nicht von dem Denken, auch nicht von dem Erkennen, sondern nur von einem realen Verhältnisse der Substanz zur Erscheinung die Rede ist, und somit der Denkproceß mit dem Lebensprocesse identificirt wird. Günther nennt sie die Offenbarungsprocesse der beiden Principe, d. h. die Substanz erscheint und entfaltet sich. Eben so haben beide Principe die Bestimmung: wissendes Sein, seiendes Wissen (Bewußtsein) zu werden. Dieses ist aber eine Behauptung ohne Beweis, es müßte denn sein, daß jedes Sein wissen und denken muß. Damit ist aber die Unterschiedenheit des Seins selbst negirt. Oder es wird die Selbstmanifestation bereits als Wissen und Denken angesetzt, was auch wirklich der Fall ist.

Betrachten wir nämlich den Offenbarungsproceß der beiden Principe, so gewahren wir bei dem Geiste, daß die Erscheinung als Act innigst mit dem Principe verbunden ist. Wir sehen daher, daß die Zweiheit, Substanz und Erscheinung, geeint ist und ein und dasselbe

Subject bildet. Will man dieses erkennen, so muß man gerade diese Offenbarung schon voraussetzen; oder der Geist wird ihrer bewußt nicht im Acte der Entfaltung, sondern erst in der Reflexion. Günther sagt: „Der Geist findet sich als reale Einheit in formaler Entzweiung; er realisirt die Bestimmung, wissendes Sein zu werden, in dem Gedanken von Sich als Seiendem in seiner Erscheinung, als dem Realgrunde (Ursache) seiner Thätigkeit, als dem Princip und Träger der Momente seiner ursprünglichen formalen Entzweiung (der Receptivität und Spontaneität)." Nach der früheren Bestimmung heißt formale Entzweiung nicht mehr als logische, nur gedachte Entzweiung; während der Sinn die Einheit der Substanz und Erscheinung in demselben Subjecte behaupten will. Aber reale Einheit und formale Entzweiung ist ein Widerspruch. Die reale Einheit ist verschieden von dem realen Ganzen im Gegensatze zur formalen Einheit, und ist das dritte Glied, das Band, welches den Gegensatz verbindet. Da nun aber der Gegensatz selbst nur ein formaler, d. h. ein gedachter ist, so kann es auch keine reale Einheit geben.

In Bezug auf den Geist ist diese Theorie nur wahr, wenn dieser Proceß nicht als ein wirklicher, sondern als ein reflexiver in Bezug auf den lebendigen Geist, der Substanz, Thätigkeit und Leben ist, gefaßt wird. Sonach fällt er nicht in das Object, welches betrachtet wird, sondern in das betrachtende Subject hinein. Es ist dieses die schon früher besprochene Identificirung der Denkformen mit dem Gedachten.

Dieselbe Identificirung treffen wir auch hinsichtlich der Natur, nur in einem noch höheren Grade. Hier lesen wir (S. 181): „Die Ureinheit des Princips ist im Naturleben wirklich nicht mehr vorhanden, eben weil jenes in eine Vielheit sich auseinandergelegt hat. Es ist das Eine nur noch in den Vielen als seinen Setzungen durch fortgesetzte Zersetzung. In dieser Vielheit ist es auch sich selber gegenüber getreten, daher die Hemisphäre seiner Subjectivität und Objectivität. Es ist daher wohl thatsächliche Subjectivität in der Totalität seiner sinnbegabten Individuen; aber es findet sich nicht als ein Subject, wird nicht zum Subjecte für sich."

„Es wird daher jenes Princip zu voreilig als ein in sich reflectirtes Subject von uns gedacht, wenn das Recht dazu in nichts Anderem als darin liegt: weil wir es bereits als eine in sich reflectirte Objectivität (d. h. Subject an sich) denken müssen. Solch' ein Sub-

ject ist einerseits so wenig als identisch mit dem Subjecte für sich hinzunehmen, wie es anderseits auch nicht einmal mit der Bestimmung zu solch' einer Selbststeigerung gedacht werden kann, weil solch' eine Bestimmung doch immer nur als eine dem Principe gehörige gedacht werden muß. Indem aber das Princip nur subjectiv wird in den reflectirten Producten, die es zuvor herausgebildet, und weil ferner jene factische Reflexion wieder nur in hiezu organisirten Individuen eingeleitet wird; so ist das Princip selber in die Individualitäten beider Hemisphären (der objectiven und subjectiven) eingegangen, aber auch als numerische Realeinheit in ihnen für immer untergegangen. Hiemit aber ist für das Princip die abermalige Objectivirung seiner Subjectivität unmöglich gemacht, weil sie nur möglich ist dadurch: daß vom Princip das subjective und objective Moment seiner Offenbarung auf sich selber bezogen wird. Zu solch' einer Beziehung aber müßte das Princip selber als numerische Einheit noch so vorhanden sein, wie es für die zwei Momente seiner Offenbarung von uns vorausgesetzt werden muß."

Betrachten wir das denkende Princip der Natur, so finden wir keines; denn Günther sagt: Die Ureinheit des Princips ist im Naturleben wirklich nicht mehr vorhanden, eben weil jenes in eine Vielheit sich auseinandergelegt hat. Dieses ist die erste Unwahrheit; denn die Ureinheit war nie in dieser Beziehung, wie Günther will, vorhanden. Sie müßte Subject gewesen sein, was nie der Fall war. Denn die Vielheit der Naturdinge entstand durch die Nachschöpfung auf dem Grunde der Urschöpfung. Ist aber die Natur nie geeint und nie Subject gewesen, so hat sie sich nie zerlegt, nie entfaltet.

Dieser Irrthum entstand durch die falsche Anwendung der Kategorie der Substanz und der Erscheinung; denn sie gilt nur von einer lebendigen Wesenheit, aber nicht von einer Vielheit von Wesenheiten. Wie daher die sich entfaltende Einheit irrig als Substanz, so wird auch eben so irrig die Vielheit als Erscheinung der Substanz gefaßt. Die Vielheit der Naturindividuen müßte folgerichtig Acte, und zwar selbstständige Acte, bilden, was aber der größte Widerspruch ist. Auf dieselbe Weise kann man auch die Geisterwelt behandeln. Betrachtet man hier das Einzelne, so soll man es auch dort.

Wenn sodann Günther sagt: Es ist das Eine nur noch in den Vielen durch fortgesetzte Zersetzung, so ist dieses dreifach irrig. Denn erstens war die Einheit, das Princip, nie da und ging auch nicht ver-

loren; sodann ist das Eine eben darum auch in den Vielen nicht, weil es verloren ging und das Viele nicht durch ein substantives Princip zusammengehalten, sondern in sich real verbunden ist, wie z. B. die elementare und organisirte Natur in beständiger Wechselwirkung steht. Und drittens ist keine Zersetzung vorhanden, sondern Organismen und Elemente. Daher ist es eine selbstgemachte Illusion, wenn es weiter heißt: In dieser Vielheit ist es durch sich selber gegenüber getreten, daher die Hemisphäre seiner Subjectivität und Objectivität. Denn wo ist sie, die Natur, oder die Subjectivität als Einheit, der die Vielheit gegenüber getreten? Es findet sich keine objective und keine subjective Sphäre, sondern Elemente und Organismen und ein Grund, auf dem sie sich erheben. Welch' ein Widerspruch ist das Folgende: Es ist daher wohl thatsächliche Subjectivität in der Totalität seiner sinnbegabten Individuen? Es bleibt ein Räthsel, wie viele Subjecte Ein Subject bilden können! Man spricht wohl von einem Reiche, aber nie von einer Subjectivität, welche viele Subjecte zusammenhalte.

Betrachten wir den zweiten, den Erkenntnißproceß, so muß er zu dem ersten hinzutreten, und erfordert, wie der erste, nur Ein Subject. Wenn also der erste Proceß nur ein fingirter ist, so noch mehr der zweite. Günther sagt: „Es, das Naturprincip, findet sich nicht als ein Subject, wird nicht zum Subjecte für sich." Das Subject ist lebendige Einheit, also Thätigkeit und Substanz in Einheit. Wenn es nun heißt: Es sei kein Subject, werde nicht Subject für sich, so wird doch behauptet, es sei Subject an sich. Dieses Ansich heißt nach Günther und Andern unbestimmtes, noch nicht erschlossenes, auf sich selbst sich beziehendes Sein. Damit wird aber die Einheit als unerschlossene zugegeben, der Potenz nach als Subject gesetzt, was vorhin geradezu negirt wurde, weil es kein eines Princip ist. Hier wird also durch einen verkehrten Unterschied das ganze Verhältniß verkehrt. Da aber Günther um jeden Preis will, daß die Natur denke, so hebt er mit dem einen Satze auf, was er mit dem andern behauptet.

Er sagt nämlich: „Indem das Princip nur subjectiv wird in den reflectirten Producten, die es zuvor herausgebildet, und weil ferner jene factische Reflexion wieder nur in hiezu organisirten Individuen eingeleitet wird; so ist das Princip selber in die Individualitäten beider Hemisphären eingegangen, aber auch als numerische Totaleinheit in ihnen für immer untergegangen." Zunächst ist der Satz unrichtig, daß das Princip subjectiv wurde in den Producten; denn etwas kann

nur subjectiv werden, was sich selbst als Subject zu einer Außenthätigkeit verhält. Ferner ist das Princip nicht in die Individualitäten beider Hemisphären eingegangen; denn ein Eingehen setzt ein Bestehen derselben, sowie des Principes voraus, was nicht der Fall ist; ebenso gibt es auch keine Individualitäten in beiden Hemisphären. Es soll als numerische Realeinheit zu Grunde gegangen sein, was auf keine Weise denkbar ist. Daraus wird endlich geschlossen, daß sich das Princip nicht wieder subjectiviren, d. h. den ersten Proceß sich nicht vergegenwärtigen und nicht zu sich als Subject kommen kann, wie der Geist. Es ist aber bereits die erste Selbstentfaltung und Vernichtung des Naturprincipes eine Unrichtigkeit.

Im Widerspruche damit lesen wir aber:[1] „Der abstracte Formalismus des logischen Denkens ist ein doppelter deßhalb, weil dieses Letztere dem Naturleben angehört, in welchem die Physis nur die Verklärung ihres Seins zum wissenden Sein, d. h. zum Dasein im Bewußtsein anstrebt, und im Begriffe factisch erreicht.“

„Wie nun das Naturleben in seiner Totalität zwei Seiten hat, so auch der Formalismus. Jene zwei Seiten sind nun die der Veräußerung und die der Verinnerung der Natursubstanz, die sich zu einander verhalten, wie das Mittel zum Zwecke, der mit dem Selbstzwecke der Substanz: Sich selber offenbar zu sein, zusammenfällt.“

„Ja, da das Naturleben in seiner Verinnerung zunächst nur an seine eigene Veräußerung angewiesen ist, diese nebstdem nur für jene da ist, jene aber der Begriff selber ist; so lassen sich jene beiden Seiten auch als die der realen und formalen Begriffsbildung bezeichnen.“

„Wie es nun die Logik als Lehre vom formalen Denken mit der Innen-Seite; so hat es die Mathesis mit der Außen-Seite des Einen Naturlebens zu thun und demnach vorzüglich mit den Formen der Zeit und des Raums des Nach- und Nebeneinander-Bildens in derselben Sphäre.“

„Mit andern Worten: In der Logik kommt die Natur über ihr Denken (den Begriff) zu sich, folglich in gewisser Beziehung abermal, d. h. in höherer Weise zu sich; in der Mathesis aber kommt sie über Bilden und Gestalten zu sich, und bildet hier ebenfalls in höherer weit reinerer, d. h. abstracter Weise.“

Betrachten wir, wie das denkende Subject in der Natur ist, so

---

[1] Juste-Milieus, S. 152.

finden wir kein denkendes Princip, sondern viele Individuen, Thiere, welche auf der ersten Stufe der Vorstellung stehen. Von einer Realeinheit ist und kann nicht die Rede seyn, und so sehen wir, daß die Natur, welche für das ganze Gebiet der materialen Welt steht, personificirt wird, wenn ihr ein Streben nach dem Erkennen und ein Denken zugeschrieben wird. Wir müssen uns daher wundern, wie man sich selbst widersprechend sagen kann (S. 184), „daß die Physis nur die formale Einheit aus ihrer realen Entzweiung gewinnt." Denn wo gibt es ein Subject, das die Physis ist? wie läßt sich die formale Einheit denken, wenn kein Subject vorhanden ist? Aber es soll ja nach dem Dualismus jedes Princip, das geistige und natürliche, — denn dieses letztere wird eben als Postulat angenommen —, das Bestreben haben: wissendes Sein zu werden. Daher darf man sich nicht wundern, daß dieses Alles identificirende Gesetz auch der Natur mit allen Mitteln aufgezwungen werden muß. Das Naturprincip soll diese Bestimmung realisiren in dem Gedanken vom Allgemeinen, der nur formale Einheit von einer objectiven Vielheit ist. Aber wie kann ein Gedanke ohne Subject, wie sogar die höchste Art der Erkenntniß entstehen?

Wir müssen wiederholen, daß hier abermal die Reflexionsformen auf das Object übertragen werden.

§. 62.

Fragen wir nach der Verschiedenheit der beiden Processe im Sinne Günther's, so antwortet uns mehr als eine Stelle: Es sind zwei entgegengesetzte Processe, welche darum auch zwei verschiedene Principien erfordern.

So heißt es (V. I. 232): „Die Verschiedenheit dieses Denkprocesses sammt seinem Erkenntniß-Producte liegt in der Verschiedenheit der Beziehung." Aber die Beziehung allein begründet keinen Unterschied; denn das beziehende Subject muß doch immer dasselbe sein, da sonst die Richtung nicht bestimmt ist. Die Richtung geht von demselben Punkte aus nach Unten und Oben; nimm diesen Punkt hinweg, so fällt auch die Richtung von selbst hinweg. Sind nun Geist und Natur zwei Denksubjecte, so können sich ihre Processe nicht nach der Richtung unterscheiden, sondern jedes Subject muß sein Denken nach Innen und Außen richten können.

Diese zwei Richtungen werden als Gipfel- und Wurzelstreben,

als Verinnerung und Veräußerung bezeichnet. Wir lesen (E. 190): „Die Beobachtung findet den Ichgedanken als den Schlußmoment von einem Processe, der jenem, aus dem sich der formale Begriff culminirt, diametral entgegengesetzt ist; so daß sich beide Resultate, um bildlich zu reden, zu einander wie Wurzel und Gipfel verhalten. Sein Inhalt ist das Sein als einzelnes (als dieses und kein anderes); nicht das Allgemeine in den Erscheinungen, sondern der Realgrund (Ur=Sache) von diesem selber denkt sich als Seiendes, und das Denkende ist eben nur dieses Sein selber." Angenommen, die Natur habe den formalen Begriff, so ist dieser gerade durch beständige Verinnerung entstanden und wir erhalten so das Gipfelstreben. Der Geist aber muß sich zuvor entäußern, ehe er sich verinnert, und so haben wir bei ihm den doppelten Proceß. Die Natur veräußert sich allerdings auch, aber die Verinnerung fehlt ihr nicht, wie es die höheren Organismen darstellen. Zudem gibt es gar keine Veräußerung ohne Verinnerung und umgekehrt. Irrig ist es daher, wenn gesagt wird (Janusk. 289): „Die Seinsweise des Subjects ist von der Art, daß sie dasselbe verinnert, ein Proceß, der den geraden Gegensatz bildet zum Lebensprocesse der Natur, die sich mittelst Emanation veräußert, d. h. ein Aeußerliches wird."

Einen Beweis hiefür, daß es keine Verinnerung ohne Veräußerung gibt, liefert uns Folgendes, wo gerade dieser Unterschied urgirt wird (B. I. 234): „Fragen wir nun: Auf was der Eindruck (als Product) bezogen wird, so lautet die Antwort diesmal: Nicht allein auf etwas außer ihm, von dem die Einwirkung ausgegangen, sondern auch auf den Träger des Eindrucks und Zustandes, denn dieser ist ja ebenfalls als Leidendes und Thätiges und Fühlendes dabei betheiligt." Die andern Undenklichkeiten abgerechnet, so ist es zu verwundern, wie hier die doppelte Richtung, die nach Außen und Innen, dem Geiste vindicirt wird, während sich gerade der Geistesproceß nur als eine Innenbeziehung charakterisiren soll. Daher sagt er auch (B. I. 227), daß die Erscheinung in dem Geiste als eine von ihm nicht ausschließlich bewirkte, auch nicht schlechtweg auf ihn bezogen werden kann. Der Geist ist also sowohl Geist als Natur, weil er beide Processe in sich vereinigt.

Die Verschiedenheit der Subjecte und Processe soll sich bewähren durch das verschiedene Product beider, die Idee und den Begriff. So lesen wir (B. I. 236): „Das Selbstbewußtsein ist das Resultat

aller Beziehungen, und wird Idee genannt, zum Unterschiede vom Begriffe, als dem Denken des bloßen Erscheinens der Außenwelt.“ Idee ist hier identisch mit Zurückbeziehung der Entäußerung auf das Entäußernde, so wie der Begriff identisch ist mit der bloßen Entäußerung, d. h. dem bloßen Erscheinen. Daher erfahren wir, daß die Physis nur die Erscheinungen denkt, was aber nach dem Vorausgehenden eine Fiction ist. Es ist nach dem Dualismus kein Princip, das denkt, vorhanden, und wenn es denkt, so muß es die Erscheinung mit dem damit unzertrennlich verbundenen Erscheinenden denken. Grundirrig ist es daher, wenn gesagt wird (S. 208): „Es ist der Gedanke vom Realgrunde (Ur-Sache) — die Idee im Gegensatze zum Begriffe, in welchem ein Sein sich nur als Erscheinendes denkt, über sich als Erscheinendes nie hinaus, d. h. nie hinter sich als Erscheinendes kommt.“

Es hat also jedes Subject, Geist und Natur, ein halbes Wissen; jener das Sichdenken, diese das Anderesdenken. Und da es nach dem Dualismus nur Substanz und Erscheinung gibt, so ist der Geist als Substanz selbsterkennend, und die Natur als Erscheinung Bewußtsein des Anderen. Sie ist bloße Erscheinung ohne Princip, das ja zu Grunde gegangen, und ist daher auch nur Erscheinungswissen, so undenkbar dieses ist. Folgerichtig muß die Natur, weil sie als bloße Erscheinung aufgefaßt wird, die Erscheinung einer Substanz sein; und welche könnte diese sein, als der Geist, welcher ein Sich- und Außendenken hat?

Daher vollendet auch der Geist den Naturgedanken in der Idee. Wir lesen:[1] „Es ist uns noch nicht eingefallen, die Operation, Begriff, Urtheil und Schluß als Gedanken zu Gedanken zu potenziren, dem Geiste abzusprechen — aber hinzusetzen müssen wir abermal: daß eben, weil der Geist dies vermag, er nothwendig noch mehr vermöge, was das Princip der Begriffsbildung keineswegs vermag.“ Eine Potenzirung begründet nur einen Gradunterschied. Daher heißt die Idee auch die Begriffsergänzung (S. 195): „Es geht allerdings dem Begriffe, als dem Gedanken vom Allgemeinen (vom Gemeinsamen in den Einzelheiten der Außenwelt), immer noch der Gedanke ab von dem Principe als solchem, das in jenen zu Erscheinungen gekommen ist; da jener es bloß mit Erscheinungen desselben zu thun, so wie er selber auch eine Erscheinung ist, die über die Erscheinung nicht hinausgreift.

---

[1] Juste-Milieus, S. 322.

Der Begriff ist demnach als solcher schon die Hinweisung auf die Idee als den Gedanken vom Realgrunde der Erscheinungen; so wie dieser die Ergänzung zu jener Gedankensphäre. Allein in dieser Hinweisung liegt nicht nothwendig die Anweisung und Bürgschaft des Naturlebens auf eine Metempsychose, wodurch sein Princip in ein anderes von qualitativ-wesentlicher Verschiedenheit umschlüge." Dieses ist eben der Widerspruch in der eigenen Beweisführung, daß hier die Gleichheit der Substanzen negirt, dort aber doch nur ein Gradunterschied angenommen wird.

Es ergeben sich aber noch andere Widersprüche. Angenommen, die Physis erkenne die Erscheinungen, so erkennt sie eben nur das Einzelne, aber nicht das Allgemeine in den Erscheinungen, was doch verschieden ist. Zu letzterem gehört offenbar eine Erhebung über das Einzelne, also ein Gipfelstreben, welches aber dem Geiste zugeeignet wird. Ein neuer Widerspruch ist es, wenn der Begriff der Gedanke vom Allgemeinen, dem Gemeinsamen in den Einzelnheiten der Außenwelt genannt wird. Denn der Begriff besteht nicht in dem Allgemeinen allein, sondern auch in dem Unterscheidenden. Und es zeigt sich eine neue Ungenauigkeit darin, daß nur auf die Erscheinungen das Allgemeine beschränkt wird; denn auch die Substanzen werden im Allgemeinen begriffen. Dieses Allgemeine begründen die Stammbegriffe oder Kategorien, welche keine Ideen sind. Da es nun aber (V. I. 74 und 226) heißt, daß das Selbstbewußtsein die Mutter der Kategorien sei, so identificirt Günther abermal Geist und Natur.

§. 63.

Die Einheit und die Elemente und Formen des Denkens sind näher zu bestimmen, um die dualistische Lehre recht würdigen zu können.

Günther fragt (E. 100): „Ob alles Denken im Menschen nur das logisch-begriffliche sey? Mit andern Worten: Ob der Ichgedanke nichts weiter sey, als das Resultat der fortgesetzten Verallgemeinerung (Abstraction), die schon mit der Vereinfachung der äußeren Erscheinungen in der Einbildung des Sinnenlebens begonnen, und nun auch noch die innern Erscheinungen ergreift, um sie bis zum Ichgedanken zuzuspitzen. Diese Fragen sind zunächst an die Beobachtung gestellt, sie hat daher auch eine Antwort abzugeben und diese ist diesmal ein entscheidendes Nein! Sie findet nämlich den Ichgedanken als den Schlußmoment von einem Processe, der jenem, aus dem sich der formale

Begriff culminirt, diametral entgegengesetzt ist; so daß sich beide Resultate, um bildlich zu reden, zu einander wie Wurzel und Gipfel verhalten."

Darauf ist zu antworten, daß es nur ein einziges Denken gibt und ein zweifaches unmöglich ist. Da ferner jedes Denken ein Vermitteln ist, so ist die Selbstentfaltung und Zurückbeziehung ein realer Act und kein intellectualer; ist er aber ein intellectualer, so ist er noch kein Denken, sondern ein einfaches Erfassen ohne Discursus. Alles Denken ist eine geistige Vermittlung und ihr Resultat ist der Begriff. Daher ist es unwahr, daß die Verallgemeinerung das Wesen des Denkens ausmache; unwahr, daß es eine Abstraction sei. Idee und Begriff schließen sich nicht aus; denn so ist Gott die Idee als geistige Anschauung und höchstes Wesen ist der Begriff.[1] Dasselbe gilt von jedem Objecte. Da aber die Günthersche Idee die Selbstmanifestation und Selbstzusammenschließung ist, so gibt es keine Idee von Gott, und wenn eine, so wird das relative und absolute Ich identificirt.

Es entbehrt also alles Grundes, wenn es heißt (S. 477): „Wäre aber einmal dargethan, daß der Begriff als solcher Alles, nur keine Existenz (reales Sein) denken könne, so müßte sich auch darthun lassen, daß, wenn die Realität überhaupt für das Denken gegeben sei, sie auch vom Gedanken erreicht werden müsse. Kurz, man erhielt die Weisung: das begreifliche Denken als das alleinige zu verabschieden, und hiemit nach dem Denkprocesse sich umzusehen, der zu seinem Schlußmomente das Sein als Realität hätte." Wann ist es aber je Jemanden eingefallen, zu behaupten, daß im Denken nur bei den Erscheinungen stehen geblieben und das Sein nicht erreicht werde? Nach dem Dualismus zwischen Substanz und Erscheinung, welcher auch die Erscheinung wie eine Substanz behandelt, ist dieses allerdings möglich. Sodann ist es bemerkenswerth, daß nur in der Erkenntniß der Substanz die Speculation culminiren soll. Man muß zuerst das Denken verkehren, ehe man zu solchen Resultaten gelangen kann.

Das Verhältniß der beiden Erkenntnißformen, der Idee und des Begriffes, soll sich wie Gipfel- und Wurzelstreben verhalten. Diese Strebungen sind die Richtungen nach Innen und Außen, von der gemeinsamen Mitte aus betrachtet, nämlich dem Erkennen, das doch selbst eine Erscheinung ist. Denn Idee und Begriff entsprechen der

---

[1] Die Definition ist der vollendete Begriff, wie Kant richtig sagt.

Substanz und der Erscheinung. Daher das sonderbare Experiment, daß die Substanz sich erkennt ohne Erscheinung, weil die Veräußerung der Natur eignet; ferner, daß die Erscheinung, der Begriff, begreift und denkt, ohne daß ein Denksubject vorhanden ist. Letzteres behauptet auch der Monismus.

In der That ist es aber der Geist, welcher denkt, und so müssen wir behaupten, daß die verkehrte Geisteserkenntniß die Ursache der Verkehrung des dualistischen Denkens ist. Nach dem Dualismus hat der Geist nur Selbstbewußtsein, also bloße Verinnerung, Aufsichbeziehung der Erkenntniß. Indem der Geist nichts Aeußeres, sondern nur sich erkennt, so muß es ein anderes Princip geben und dieses ist die Natur, die Bewußtsein hat und daher auch die Erkenntniß der Außenwelt vermittelt. Sonach ist der Geist das Erkenntnißprincip für die Innenwelt, wie die Natur für die Außenwelt. Beide zusammen bilden erst die ganze Erkenntniß und sie sind selbst nichts Anderes, als Gedanke und Ausdehnung nach Descartes,[1] oder als Attribute und Erscheinungen einer dritten Einheit. Zu diesem Monismus führt jener Dualismus.

3. Die Einheit des Denkprocesses.

§. 64.

Das Denken ist noch in seiner Einheit zu betrachten. Im Allgemeinen wurde schon angedeutet, daß es ein dreifaches Wissen gibt, ein unmittelbares, ein vermitteltes und ein speculatives, und daß alle vorhergehenden Stufen in den nachfolgenden enthalten sind.

---

[1] Medit. VI. p. 36. Ad haec considero, istam vim imaginandi, quae in me est, prout differt a vi intelligendi, ad mei ipsius, hoc est, ad mentis meae essentiam non nequiri; nam quamvis illa a me abesset, procul dubio manerem nihilominus ille idem, qui nunc sum. Unde sequi videtur illam ab aliqua re a me diversa pendere, atque facile intelligo, si corpus aliquod existat, cui mens sit ita conjuncta, ut ad illud inspiciendum pro arbitrio se applicet, fieri posse, ut per hoc ipsum res corporeas imaginer; adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum a pura intellectione differat, *quod mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis, quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, et aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae conforme intueatur.*

Was das unmittelbare Wissen und dessen Formen anlangt, so wurde schon nachgewiesen, daß die dualistische wie monistische Philosophie keine ideale Anschauung kennt. Dieses leuchtet sogleich ein, wenn man bedenkt, daß der Dualismus ohne Trennung des Geeinten nicht möglich und daher nur ein mittelbares Wissen, ein discursives Erkennen, anzunehmen genöthigt ist.

Schon Descartes schwankte zwischen beiden einher, indem er in seinem Satze: Cogito, ergo sum, eine Vermittlung aussprach, aber doch keinen Schluß darin erblicken wollte, obwohl sein Denken selbst darüber nicht hinauskam. Er selbst spricht den vermittelnden Gedanken öfter aus; er ist nicht dieser: Alles, was denkt, ist, sondern dieser: Der Zweifelnde kann, wenn er zweifelt, nicht existiren.[1] Dieses ist gerade die unmittelbare Wahrheit, welche nur auf einen besondern Fall angewendet wird. Aber diese Wahrheit hängt selbst wieder von einem andern Axiome ab, das Descartes öfter ausspricht, und so lautet: Es gibt keine Thätigkeit und keine Accidenz ohne eine Substanz.[2] Folglich ist der Satz: Cogito, ergo sum, keine unmittelbare Wahrheit, sondern eine bereits vermittelte. Die Vermittlung kann, wie gezeigt wurde, noch weiter gehen; aber wohl zu bemerken kommt, daß jede Vermittlung das zu Vermittelnde, ohne welches sie nicht denkbar ist, voraussetzt.

Betrachten wir den Dualismus des Deutschen, so absorbirt er überall das Allgemeine, das logische Denken, den Schluß, und man sollte meinen, er hätte sich um so mehr an das unmittelbare Wissen gehalten und sich nur auf eine Reflexion darüber eingelassen. Aber dem ist nicht also, indem er nicht nur im Gebiete des Naturdenkens, worauf er das logische Erkennen irrig beschränkt und wo er es irrig annimmt, sondern auch im Geistdenken der negativen Reflexion huldigt und die Logik in das reale Gewand einhüllt. Die Anwendung, welche von den Kategorien der Substanz und der Accidenz gemacht wird, beweist dieses, indem einerseits sich nur darin das logische Denken spiegelt und andererseits das logische Verhältniß zu einem realen

---

[1] Princip. phil. p. I. n. 49. Is, qui cogitat, non potest non existere, dum cogitat.

[2] Ibidem n. 11. Notandum est, lumine naturali esse notissimum, nihili nullas esse affectiones sive qualitates; atque ideo ubicunque aliquas deprehendimus, ibi rem sive substantiam, cujus illae sint, necessario inveniri.

gemacht wird. Jetzt erscheint die Logik im ontologischen Gewande, nach dem Grundsatze: Weil es darnach gedacht wird, so denkt es sich selbst darnach.

Daher wird Descartes getadelt, weil er dieses reale Wissen nicht gefunden, obwohl er ihm nahe stand. Es heißt (S. 244): „Daß eine richtigere Bestimmung der gegensätzlichen Factoren des relativen Seins zu Stande gekommen wäre, wenn dem Cartesius die regressive Ableitung des Seins aus dem Denken, als der progressiven Offenbarung desselben gelungen wäre. Nahe stand er dieser Ableitung allerdings, als er dagegen protestirte: das ergo sum als eine Schlußfolge im logischen Sinne aus dem Cogito zu behandeln; denn er stand dem Gedanken sehr nahe: daß es außer der Schlußform des logischen Denkens noch eine andere geben müsse, wenn das Ergo in dem Grundaxiome seiner Philosophie nicht ganz sinnlos zur Anwendung gekommen sei; daß ferner diese andere Schlußweise doch nur der Abschluß eines andern Denkprocesses sein könne, in welchem zugleich ein anderes Princip zum Abschlusse, zur Offenbarung seiner selbst gelange, und daß dieses andere Princip vielleicht doch der Geist selber sei, im Gegensatze zum Principe des Naturlebens, das er von nun an freilich nicht mehr als eines ohne alle Bestimmung zum Gedanken behandeln konnte."

Der Dualismus reicht dem Monismus darin die Hand, daß sie ihren Horror auf jeder Seite gegen das logische, das Verstandeswissen ausdrücken. So sagt Hegel (VI. 32): „Wenn die Logik kein anderes Geschäft hätte, als mit der Thätigkeit des bloß formellen Denkens bekannt zu machen, so brächte sie freilich nichts hervor, was man nicht sonst auch schon ebenso gut gethan hätte. Die frühere Logik hatte in der That auch nur diese Stellung." Aber jede Zeile zeugt auch dafür, daß sie nicht über das Denken hinausgelangten, sondern die ganze Wirklichkeit in Denkformen auflösten. Wie Günther, so will Hegel der Sache selbst zu Leibe gehen und den realen, nicht mehr logischen Proceß, das Werden der Dinge, vor seinen Augen betrachten. Günther läßt zwar das logische Denken noch in seiner antiken Form in der Naturwelt gelten, überträgt es aber in seiner modernen Form auf den Geist. Beide aber identificiren hier die Denkformen mit der Sache, und so geschieht es, daß jetzt an der Sache sich die Schlüsse vollziehen, daß sie sich erschließt, entäußert und zusammenschließt. Jetzt denkt die Sache in den Denkformen, nach denen sie in der gesunden

Logik betrachtet wird. Daher denkt die Natur, weil sie gedacht wird, und weil die Denkformen auf die Sache übergehen. Der Geist selbst hat nur mehr das Zusehen, wie sich die Denkobjecte vor seinem Blicke entfalten.

Das Zeichen dieses negativ-reflexiven Denkens ist die Einheitslosigkeit, und dieses läßt sich bei dem dualistischen Denkprocesse unschwer nachweisen. So sagt Pabst (Janusk. 100): „Eine wesentlich bewußtlose Natur würde ewig unwahrgenommen neben dem Geiste stehen und wäre für denselben nicht vorhanden, d. h. sie wäre — weil selbst nicht denkend, auch nicht denkbar. Denn was ins Wissen des Geistes eingehen soll, muß in lebendige Wechselwirkung mit dem Geiste treten, d. h. muß leben, — und Leben ist nichts Anderes, als die Selbstaffirmation einer Substanz von Ihr selbst und durch Sie selbst als selbstig-Wirklichen und wirklich-Selbstigen, d. h. es ist nichts Anderes, als Selbstbewußtsein.“ Also ist alles Gedachte — Gott, Welt, Natur, Wissen, Freude — denkend, sich selbst denkend, selbstbewußt, d. h. Geist. Also verwandelt der Subjectivismus Alles in ein Subject; der Unterschied hört auf. Nur das Gleiche kann von Gleichem erkannt werden.

Denselben Sinn hat der Satz Günthers (V. I. 226): „Alles Dasein behandelt der Geist als erscheinendes Sein,“ d. h. als ein sich erschließendes und denkendes. Nun ist aber nicht alles Dasein ein sich erschließendes, geschweige ein denkendes. Es wird daher ein Verhältniß auf Dinge übertragen, welches ihnen ganz fremd ist, und zwar ein nur logisches. Denn in der Wirklichkeit gibt es keine bloße Substanz, die sich erschlösse; der Geist, welcher immer lebendig ist, ist nicht zuerst Substanz und wird erst Erscheinung, sondern er ist beides zumal. Diese Priorität liegt in der logischen Absonderung und daher ist die Erschließung und Zusammenschließung, die Entäußerung und Verinnerung nur eine logische Procedur. Wenn nun das logische Denken mit der Sache identificirt wird, so fehlt die Einheit des Denkens mit dem Gedachten im Denken; die ursprüngliche Negation führt zur Vereinerleiung.

§. 65.

Die ideale Anschauung bildet den Mittelpunkt im Erkennen; das Uebrige ist nur eine Nachformung von ihr oder dem Ideirten. Da

nun die unmittelbare Einheit und der Mittelpunkt im Erkennen verloren ging, so mußte eine einheitslose Reflexion sich bilden.

Der Dualismus verwandelt daher die Idee selbst zu einem Begriffe, zu dem immanenten Erkennen und Erschließen. Dieses ist ein reales Denken oder das Denkobject ist anfangs unbestimmt und entfaltet oder erschließt sich, d. h. es denkt. Wir sehen also hier nicht, daß der Geist von diesem Objecte unmittelbar weiß oder es geistig anschaut; sondern er zieht nur einen Schluß, daß sich Alles so, wie er, d. h. denkend verhalte. Ob es in der Wirklichkeit so ist, das kann er nicht wissen, weil es eben nur ein vom Subjecte aus, also nur von einer Seite gefaßter Schluß ist. Auf Allseitigkeit hat dieses Wissen keinen Anspruch zu machen. Dazu kommt aber noch, daß er gar nicht begreifen kann, wie die Idee eines fremden Objectes in seinen Geist, der nur sich zu erkennen vermöge, gelangen konnte. Zwar nimmt Günther ein Eingreifen und eine reale Verbindung der Außenwelt an, aber diese Verbindung ist selbst noch kein Erkennen, sondern höchstens eine Bewegung und Berührung, die wesentlich vom Erkennen sich unterscheidet.

Die Idee ist daher in objectiver Fassung die Selbsterschließung des Seins oder der Uebergang aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit und zum Dasein, das in die Existenztreten des Seins. Das unbestimmte Sein oder Wesen fällt mit der bloßen Denkform, der Substanz, zusammen; als das Unbestimmte ist das Sein nicht denkbar, sondern ist selbst nur eine Kategorie. Ob diese Kategorie nun Sein oder Idee oder Begriff heißt, darauf kommt es nicht an; wohl aber auf den Geist, und dieser ist derselbe, wie im Monismus. Das reine Sein, das Unbestimmte, evolvirt oder setzt sich selbst, gibt sich Dasein oder Realität und nimmt sich aus diesen wiederum zurück. Die Subjectobjectivirung ist das Abzeichen dieses Processes, und in diesem Sinne heißt es (Janusk. S. 325): „Alles Sein (als substanzielle Thesis) kommt nur durch den Gegensatz in der Erscheinung (phänomelle Antithesis) zum Dasein (Gedanken), zur Einen Totalauffassung des Erscheinens und des Seins (Synthesis).“ Wir sehen hier die logischen Formen der Thesis, Antithesis und Synthesis im realen Gewande.

Wie unterscheidet sich nun aber das Begriffswissen von dem Ideewissen? Dem Wesen nach nicht, sondern nur der Quantität oder der Vielheit nach; denn hier sind viele Subjecte und eine unbestimmte

Einheit, dort aber ist ein Subject und eine unbestimmte Substanz. Wie das Einzelne anfangs unbestimmt ist, bestimmt wird und sich in sich zusammenschließt, also ist die Außenwelt, die Vielheit, anfangs eine unbestimmte Einheit, welche sich sofort entsondert und vervielfacht und dadurch, daß sie sich organisirt, zu sich selbst kommt.

Es geht aber auch diesem Naturdenken ein reflexives zur Seite und dieses lautet so, wie bei der Reflexion, die sich auf den Geist bezieht. Diese geht hier von der Erscheinung, wie dort von dem Sein aus, obwohl der Dualismus darüber selbst nicht zur Klarheit vorgedrungen. Es heißt (B. I. 112): „Was nöthigt den denkenden Geist, sich als Unwandelbares im Wandelbaren zu erkennen? — Der bloße Wechsel der Erscheinungen würde nicht hinreichen, wenn sich nicht die große Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf den Gegensatz von sogenannten Kräften reduciren ließe, und die eben deßhalb Grundkräfte genannt werden, weil sich nie die eine aus der andern gegenüberstehenden ableiten, wohl aber aus Beiden in ihrer Wechselwirkung sich alle anderen Erscheinungen im Leben des Geistes entwickeln lassen. Und eben dieser Gegensatz der sogenannten Grundkräfte nöthigt den Geist, über denselben hinauszugehen, um selbst für Beide den gemeinschaftlichen letzten Grund aufzusuchen, den Er sodann im Gegensatze zu jenen mit dem Worte Sein, und da Er selber dieses Sein als der Seiende ist, mit dem Worte Ich bezeichnet; welchem demnach auch jene sogenannten Grundkräfte der Receptivität und Spontaneität, als ursprüngliche Offenbarungs- oder Daseinsweisen inhäriren."

„Derselben Procedur aber müssen wir uns auch unterziehen im Verständnisse der äußern Naturerscheinungen. So lange wir genöthigt sind, kraft unsers Selbstbewußtseins, die Naturerscheinungen nicht als (willkührliche oder unwillkührliche) Productionen unsers Geistes anzusehen; sind wir auch genöthigt, für sie den letzten Grund nicht in Uns, sondern außer Uns, — in ihr aufzusuchen. Und so vindiciren wir auch der Natur ihr eigenes Princip sammt seinen Grundkräften, der Contraction und Expansion, als ursprüngliche Ofenbarungsweisen, aus welchen sich zuerst die sogenannte Materie, sodann das große Feld der Naturerscheinungen in allen drei Reichen begreifen läßt." [1] Auf diese

[1] Diese Arbeit vollzog Gärtner in seinem Werke: Die Welt, angeschaut in ihren Gegensätzen: Geist und Natur. Zugleich eine kritische Entgegnung auf

Weise nöthigte uns also überall im relativen Sein der Gegensatz von Kräften als den nächsten Gründen für die Erscheinungen, über den Gegensatz hinauszugehen, um den letzten Grund in einer Einheit zu gewinnen, der sodann auch nicht unschicklich ein relatives Absolute genannt werden könnte."

Der Dualismus nimmt ein Denken des Allgemeinen und des Besonderen an, nennt jenes ein Naturdenken und dieses ein Geistdenken, wobei er das Allgemeine mit der Erscheinung und das Besondere mit dem Sein, jenes mit dem Aeußeren, dieses mit dem Inneren identificirt. Da nun aber der Geist aus der Erscheinung sowohl auf sich, als auf die Natur schließt und da er (S. 185) alle Erscheinungen, die er nicht auf sich als Realgrund beziehen kann, nach Außen bezieht; so dürfte man wohl an den Dualismus die Frage stellen, welches Wissen diese Beziehung sei, weil es weder ein begriffliches, noch ein inneres ist.

§. 66.

Als Einheit zwischen dem unmittelbaren und vermittelten Wissen stellt sich die Speculation heraus. Da diese in der Construction besteht, so muß ihr ein Vorbild zur Nachbildung vorliegen. Dieses Vorbild bildet in Wahrheit das Princip, selbst wenn es nicht als solches erkannt wird.

Der Dualismus nahm sich zum Principe die Kategorie der Substanz und der Accidenz, welche er als Grund und Erscheinung oder Thätigkeit, als Unwandelbares und Wandelbares bestimmte. Da aber die zwei Glieder nicht unterschieden, sondern geschieden wurden, so trat ein Selbstentfaltungsproceß der nicht thätigen und unbestimmten Substanz in der Art ein, wie im Monismus der Begriff zur Besonderung übergeht. Da ferner dieser Proceß sich als ein Denkproceß bestimmte, so ergab sich: daß alles Erkannte ein Subject und zwar ein denkendes ist. Der Dualismus erweist sich so als der unausgebildete Monismus, obwohl auf der andern Seite hervorzuheben ist, daß er durch die Annahme eines realen Verhältnisses der Wahrheit näher steht, was die Wirklichkeit anlangt.

Wie nun dieses Princip des Dualismus getrennt ist, so ist auch die Einheit des Wissens aufgehoben; denn an die Substanz lehnt sich

---

die modernen Theorien vom „Geiste in der Natur." Wien, 1852. Verlag von C. Gerold.

das unmittelbare Wissen in der Weise der Selbstentfaltung, sowie an die Erscheinung das vermittelte Wissen in der Weise der Erschließung an, so daß dort der Act der Entäußerung, hier der der Verinnerung vorherrscht. Gleichwohl wird das Denken der Entäußerung der Natur, wie das der Verinnerung dem Geiste zugelegt.[1]

Daraus bildet sich denn eine negative Dialektik heraus, welche die Negation und die Position neben einander stellt und in der realen Contradiction oder dem real-, d. h. conträr-contradictorischen Gegensatze ihren Ausdruck gefunden hat. Daher heißt es (V. I. 111): „Alle Unterscheidung ist ein Bejahen im Verneinen und ein Verneinen im Bejahen.“ Es ist der bekannte Satz Spinoza's: Omnis definitio est negatio.

Da die Negation und die Position auf diese Weise unzertrennbar sind, so entsteht die Antinomie einerseits zwischen dem endlichen und absoluten Ich aufwärts und andererseits zwischen Gott und der Welt abwärts. Daher lesen wir (Janusk. 402): „Das exotische Gewächs der Antinomie treibt seine Pfahlwurzel in das Leben Gottes und seine Lebensweise: daß Er sich nicht real affirmirt, ohne formal zu negiren.“

„Noch klärer aber stellt sich diese Behauptung heraus: Wenn wir die Realisirung jenes ewigen Gedankens nach seinen einzelnen Elementen in Uns und vor Uns allseitig betrachten und erwägen. Wenn ein Gedanke Gottes, dessen Inhalt die Negation vollendeter Ichheit ist, realisirt wird, so wird jene Negation — zur realen Position, aber auch hiemit zum lebendigen Widerspruche, oder zu einem Leben, das im Widerspruche sich beweget. Demnach also wird es schon so viele einfache Antinomien geben, als es Lebenssphären im creatürlichen Dasein gibt; abgesehen von allem Conflicte, in den sie in ihrer Coexistenz mit andern gerathen können. In jener realen Position aber hat ihre Negation nur Bezug auf die vollendete Ichheit-Persönlichkeit, oder auf das absolute Wissen, als unmittelbare Selbstschauung; die Position wird demnach auf eine unvollendete Ichheit, auf ein mittelbares Selbst-

---

[1] Daher die Identification von allen diesen Ausdrücken, wie in der Stelle (Thomas a Scrupulis S. 107): „Es betrifft den Gegensatz, der gewöhnlich mit den Worten Subject und Object, richtiger aber mit Geist und Natur oder Selbstbewußtsein und Bewußtsein oder Idee und Begriff, bezeichnet wird, und wodurch zugleich bald ein wesentlicher, d. h. qualitativer, bald ein blos quantitativer oder gradueller Unterschied zwischen den Factoren jenes Gegensatzes ausgedrückt werden soll.“

schauen, auf vermitteltes Wissen angewiesen seyn, wenn ein solches Leben noch möglich ist." Aufwärts aber geht die negative Dialektik, wenn sie sagt (B. I. 239): „Als Bedingtes findet sich der Geist als Sein nicht durch sich, weil durch ein Anderes, folglich als ein Sein, das bei aller Positivität und Realität doch mit einer Negativität behaftet ist; die aber wegfällt, wenn er das unbedingte Sein als Sein nicht durch anderes (und insofern durch sich) denkt und denken muß, weil der Gedanke: durch Anderes zu sein, so zusammenfällt; wie dieses Andere wieder nur als Seyn schlechthin (als nicht weiter Abhängiges und darum auch für seine Erscheinung nur auf Sich allein Angewiesenes) gedacht werden kann, wenn der unendliche Regreß (als schlechte Unendlichkeit) nicht Platz greifen soll." Ihr Wechselverhältniß aber wird dahin bestimmt (B. I. 241): „daß der Gottesgedanke vom Ichgedanken abhängt, kömmt offenbar daher, weil Gott selber sich früher gedacht haben muß, als er die Creatur dachte."

Ueberhaupt aber tritt bei dem Wesensunterschiede die Antinomie ein, und daher wird gesagt (Janusk. 390): „daß der Gesetzesstreit (d. h. die Antinomie) überall sich im Bewußtsein geltend machen werde, wo die Lebensprincipe im Gegensatze der Wesensverschiedenheit stehen." Daher negiren sich die göttlichen Personen gegenseitig, indem es heißt (E. 508): „Keine von den Hypostasen kann sich erfassen, ohne sich als das Andere, und das Andere als Sich zu negiren — formal von sich auszuschließen — sich zu unterscheiden von ihm, wie es ursprünglich geschieden neben ihm, als einzelnes, bestimmtes Moment neben den andern Momenten im Leben des Urprincips dasteht."

Die vorliegende Dialektik, wonach das Positive auch negativ ausgedrückt werden kann, so daß der Satz: Jedes Ding ist sich selbst gleich, zusammenfällt mit dem: Nichts ist sich ungleich, verstände sich von selbst; aber es wird eben beides zusammen zur Einheit verbunden und der Unterschied allein in die Negation gelegt. Das Ich ist Nichtich, ist an sich klar; aber unwahr ist es, daß das Nichtich den realen Gegensatz, die Natur, bedeute. Wie nun Ich und Nichtich nur einen logischen Nebensatz bilden, so wird dadurch auch der wahre Unterschied in einen logischen aufgelöst; die Creatur ist der Nichtgott und Gott ist nicht die Creatur, oder die Creatur ist das Nichtich Gottes. Gott und Creatur stehen neben einander, nicht mehr in Unterordnung unter einander.

Daher muß es ein leeres, ein formales und ein reales Denken

nach dieser Dialektik geben, in demselben Sinne, als Hegel von einem reinen Sein spricht. Den inhaltslosen oder leeren Gedanken führt der Geist erst auf das Sein zurück. Dieses ist sodann der reale Gedanke. Ein Beispiel hievon ist dieses:[1] „der Geist im Wissen von ihm, als dem Grunde, ist in den Stand gesetzt: den Begriff als subjectiven Gedanken der Natur von ihm als erscheinendem Objecte zu vollenden. Der Geist muß den formalen Gedanken vom Sein auf einen realen Grund als Sein beziehen; er muß demzufolge jenen als höchste Offenbarung der Natursubstanz, als ihr Wissen von Ihr, als Selbstdenken[2] denken, die vor ihrer Vermittlung allerdings unvermitteltes und unbestimmtes Sein, und insofern ein Sein und Nichts zugleich, d. h. ein mit Negativität behaftetes Sein und deshalb ein Widerspruch ist, der aber eben in jenem Gedanken vom Sein als aufgehoben gedacht werden muß, wenn auch hiebei die Natur mit sich allein nicht zu Ende kommt, sondern nur unter dem Beitritte des Geistes und seines Gedankens vom Grunde.“ Dasselbe sagt Pabst (Janusk. S. 30): „Ist der Gedanke nichts Anderes als die Offenbarung und das Selbstzeugniß der ursprünglichen substanziellen Freiheit des Geistes, so ist der letzte Grund des Nichtdenkens, oder (positiv) der Materialität der Natur, kein anderer, als die wesentliche Unfreiheit derselben, d. h. die Natur kommt zur Nicht-Ichheit und Nicht-Persönlichkeit und zum Nichtgedanken, mit einem Worte: zur Materialität.“ Hier Freiheit und Denken, dort Unfreiheit und Nichtdenken; unbegreiflich ist es, wie dem Geiste die Materialität als Negation zur Seite stehen kann. Die Natur denkt nicht, weil Materie, kommt aber doch zur Nicht-Ichheit, d. h. sie denkt sich als nichtdenkend, wie der Geist denkend zur Ichheit kommt.

Die dualistische Dialektik unterscheidet sich also, obwohl sie noch eine realere Grundlage hat, nicht wesentlich von der monistischen. Die Einsicht in die Mangelhaftigkeit dieser Dialektik führt von selbst zu der des Trinarismus.

---

[1] Juste-Milieus, S. 12.

[2] Hier hat also auch die Natur wie der Geist ein Selbstdenken.

Das Realgebiet.

Das reale Element.

§. 67.

Das Erkenntnißgebiet mit seinen Formen, mit seinen Organismen, mit seinen Vermittlungswegen ist aufgeschlossen; das erste Object, welches sich dem Denken in rückläufiger Bewegung entgegenstellt, ist so weit zum Verständniß gebracht, als zur Würdigung des Dualismus nothwendig war.

Die Erkenntnißform aber verhält sich in dem ganzen Denkorganismus wie das Bild, in dem ein Object erschaut wird. Dieses Bild kann in primitiver, secundärer oder tertiärer Weise mit dem Objecte in Verbindung stehen. Dieses sind zugleich die Stufen der Erkenntniß, welche sich als intuitives, reflexives und speculatives Erkennen bezeichnen lassen. Erst auf der letzten Stufe wird der Geist Meister über das Object, indem er es nach einer vorbildlichen Form construirt, so wie auch darin die Möglichkeit liegt, zugleich zu erkennen und gleichwohl das Erkennen zum Objecte zu nehmen. Denn die Entwicklungsstufen gehen auseinander hervor und bestehen ineinander, also daß sich die Speculation als die Einheit zwischen der unmittelbaren und vermittelten Erkenntniß erweist.

Betrachten wir den subjectiv-persönlichen Standpunkt, so hat er Bedeutung auf der ersten Stufe; denn in ihm liegt nicht mehr, als dieses, daß nur der Geist es ist, welcher denkt. Will er sich aber zu einer Theorie erweitern, so wird er irrthümlich, weil keine Theorie und kein System ohne Princip besteht und hier etwas Reales ohne weitere Bestimmung zum Ausgangspunkte erhoben werden muß, in Folge dessen

das Ideale mit dem Realen identificirt wird, ohne daß aber ein Princip gewonnen wird. Wird ein Reales vor dem anderen gesetzt, um als Princip zu dienen, so tritt die Negation und in ihrem Gefolge ein Erzeugungsproceß oder eine Abhängigkeit ein, wodurch der Gegensatz und damit das Lebendige aufgehoben wird.

Wenn der subjective Standpunkt in dem Erkenntnißgebiete nur bloße Analyse oder Umschreibung oder oratorische Ziererei erzeugt, dagegen wenn er zur Speculation sich erheben will, die Negation und die dualistisch-monistische Dialektik hervorruft, so muß er in dem Realgebiete dieselben Resultate zu Tage fördern. Weil das erkennende Subject entweder in empirischer oder objectiver Fassung als der Typus für das Reale angesehen wird, so entstehen entweder lauter Monaden, Subjecte, oder es werden ganze Gebiete nur als Modificationen der Einen Monade angesehen.

Der dualistische Subjectivismus stellt zwar zwei verschiedene Substanzen auf, irrt aber darin, daß er die Naturwesen als Modificationen und Objectivirungen des Naturprincipes auffaßt, während er durch die Gleichheit und Ergänzung im Denkprocesse, welche Geist und Natur theilen sollen, ihre Verschiedenheit wiederum aufhebt. Man kann die Naturwesen dunkelvorstellende Subjecte nennen, die Geistwesen klar vorstellende; der Unterschied zwischen beiden ist kein wesentlicher. Ihr Denk- oder Lebensproceß ist derselbe: aus der Thesis oder Unbestimmtheit des Principes schreitet er fort zur Antithesis oder Selbstentfaltung und Veräußerung, und vollendet sich in der Synthesis oder Verinnerung des Veräußerten.

§. 68.

Es fällt die Negation hinweg, wenn der Entwicklungsproceß in folgender Weise auf dem subjectiven Standpunkte geführt wird.

Gewiß ist es, daß ich es bin, der denkt, und ebenso gewiß ist es, daß ich im Bewußtsein bereits etwas, worüber ich nachdenke, voraussetze. Dieses im Bewußtsein Gesetzte bildet die Grundlage der Speculation; aber die Form und der damit verknüpfte Stoff ist Selbsterzeugniß des forschenden Geistes. Wovon sollte aber die Forschung ausgehen, als davon, daß ich und wie ich von der Außenwelt und die Außenwelt von mir unterschieden ist. Ich unterscheide mich von allem Anderen, das mich umgibt, und ich unterscheide mich nicht nur, sondern ich fühle mich auch als ein selbstständiges Wesen. Als ein solches

Wesen bin ich gegen die ganze Außenwelt bestimmt, aber nicht wesentlich davon verschieden. Denn ich erblicke eine ganze gleiche Mitwelt um mich; ich sehe, daß mein Leib mit dem der Thiere Aehnlichkeit hat. Ich schließe, daß es auch noch über mir eine Welt von Wesen gibt, welche mit meinem Geiste ebenso verwandt sind, wie die Thierwesen mit meinem Leibe.

Daß ich selbstständig bin, erkenne ich; ob aber mein geistiges Princip wesentlich von dem natürlichen verschieden sei, das vermag ich ohne weiteres nicht zu beweisen. Denn ich sehe nur, daß mein denkendes und wollendes Wesen über den Leib erhaben ist; aber ich sehe zugleich, daß auch der Geist beschränkt und endlich ist. Geist und Natur stimmen sogar darin überein, daß sie beschränkt und endlich und bedingt sind. Da ich aber gerade aus beiden bestehe, so bin ich ja gleichfalls nur unvollkommen selbstständig und ich hänge selbst von einem Wesen ab, welches nicht mehr beschränkt und unvollkommen sein kann. Mit Recht ist es mein Herr und weil mein Herr, so auch mein Schöpfer, indem er mich, da ich einst nicht war, ins Dasein rief. Indem ich mich nach meinem ganzen Sein von ihm abhängig fühle, so sehe ich doch, daß mein Leib in vielfacher Beziehung von meinem Geiste abhängt, daß er also unter meinem denkenden und wollenden Wesen steht. Daraus, daß ich als freiwollendes Wesen gegen den höchsten Willen und in Uebereinstimmung mit ihm handelnd mich verhalte, sehe ich, daß mein höheres Wesen selbstständiger und bleibender Natur ist, was bei dem Leibe nicht der Fall ist.

Indem ich mich aber von Allem, was nicht Ich bin, unterscheide, negire ich das Andere nicht und setze auch die Erkenntniß meiner nicht früher als die der Außenwelt, sondern ich erkenne ja zu gleicher Zeit beides. Aber da es höhere Grade in der Erkenntniß gibt, so kann ich zwar aus meiner tieferen Erkenntniß auch auf eine tiefere Erkenntniß der Außenwelt schließen; aber ich sehe doch, daß es auch hier eine nothwendige Ordnung gibt und ich weiß sogar aus der Geschichte und aus mir selbst, daß der Geist zuvor das Andere tiefer zu erfassen strebte, ehe er an die eigene Beobachtung ging. Sokrates konnte erst auftreten, als Thales und Pythagoras mit ihren Schulen schon ihren Entwicklungsgang vollendet hatten. Geringer zwar ist die vorgängige Erkenntniß der Außenwelt, als die Selbsterkenntniß; aber darum dient sie doch dazu, sich selbst genauer zu erforschen. Und erforscht sich der

Mensch selbst genau, so verbreitet diese Erkenntniß abermal eine tiefere Einsicht in die Außenwelt. Aber die höchste Stufe in der Erkenntniß vermag sie nicht zu gewähren; sondern diese entsteht erst auf einem noch höheren Standpunkte, wenn die Einheit und Universalität der Erkenntniß angestrebt wird.

Ich erkenne ja klar, daß eine bloße Erforschung meiner selbst nur eine Vereinzelung und Zusammenfassung, also eine bloße Beschreibung ist. Der Denker ist aber nicht bloß Erzähler, sondern auch Künstler, welcher sein Werk nach sicheren Sätzen vollzieht und nach einem Vorbilde sich richtet. Dieses Vorbild kann doch der Mensch sich selbst nicht sein. Es mag sein, daß der Geist in der Selbstforschung auf ein solches Vorbild kommt, aber alsdann beginnt erst von diesem aus das kunstmäßige Erkennen. Klar aber ist es, daß dieses Vorbild dem ganzen Erkennen unterliegen muß, wenn es allgemeine Geltung hat; und daher kann dieses Vorbild für die Selbsterkenntniß es nicht zugleich und ohne nähere Bestimmung für die Erkenntniß der Außenwelt sein.

Indem ich ferner mich von der Außenwelt und die Außenwelt von mir unterscheide, so bin ich genöthigt, auch das, was mir und der Außenwelt gemeinschaftlich ist, von dem Eigenthümlichen zu unterscheiden. So sehe ich, daß die Außenwelt existirt und daß ich existire. Fasse ich nur den Unterschied zusammen und behaupte nur: Es besteht der Unterschied zwischen dem Ich und Nichtich, so entsteht keine wahre, sondern nur eine negative Erkenntniß, weil die richtige Erkenntniß die Gleichheit, wie die Verschiedenheit ausdrückt. Damit aber, daß ich mich über mich, wie über die Außenwelt erhebe, habe ich den subjectiven Standpunkt überwunden, indem ich mich nicht mehr dem Existirenden außer mir entgegen, sondern in eine Klasse mit ihm als Existirendes stelle. Daher ist der Grundgegensatz nicht der vom Subjecte und Objecte, sondern vom Denken und Gedachten. Daraus kann selbst erst der subjective Standpunkt richtig gewürdigt werden.

§. 69.

Insoferne das Verhältniß des Denkens zur Existenz in Betracht gezogen wird, so erscheint das Denken als eine Accidenz des Existirenden und zwar eines selbstständig Existirenden, von welchem es nicht zu trennen ist. Da aber das Denken selbst eine Form von dem Er-

kennen ist, so gelangen wir zu einer realen Einheit zwischen dem Erkennen und dem existirenden Sein.

Der Unterschied aber des Existirenden kann nicht in dem Erkennen liegen, da dieses ja nicht das ganze Wesen ist, sondern in der Art und Weise, wie eine existirende Einheit geeint oder organisirt ist. Diese Einheit kann nämlich bei allem sonstigen Wechsel bald sich lösen, bald aber nicht lösen. Dort dauert also die Form, welche dem Wesen eigenthümlich ist, nicht fort, wohl aber die Substanz; hier aber dauert beides fort. Diese wandelbaren Wesen aber stehen den unwandelbaren gegenüber.

Soll aber die Realwelt wissenschaftlich und kunstgemäß erkannt werden, was nur durch ein Vorbild möglich ist, so ist es klar, daß dieses selbst sich wohl auf alles Existirende beziehen, aber doch allem gemeinschaftlich sein muß. Wir erforschen daher einen Mittelpunkt und eine Einheit, welche allem Realen gemeinsam zukommt und darum das ideale Centrum der Realwelt genannt werden kann.

Da dieses Gemeinsame jedem Wesen zukommt, so muß auch noch das Unterscheidende der Realwelt in Betracht gezogen werden, und hier ergibt sich eine Scheidung nach Oben und Unten, oder nach Innen und Außen, nach dem Mittelpunkte und der Peripherie, die gegenseitig erkannt werden. Die Realwelt theilt sich in das höchste Wesen, Gott, und in die endlichen Wesen, so daß wir hier zwei Theile haben.

Diese Abtheilung scheint uns, obwohl sie nicht vollkommen ist, für vorliegenden Zweck am entsprechendsten zu sein. Den allgemeinen Theil kann man Ontologie im Allgemeinen nennen; die besonderen dagegen sind die Theologie und Kosmologie.

I. Ontologie im Allgemeinen.

§. 70.

Das Vielheitliche muß so viel möglich in Einheit aufgefaßt werden. Dieß geschieht aber keineswegs durch eine Analyse des Vielen; denn in diesem Falle entsteht nur eine einzige Einheit, die zusammengesetzt ist und deren Theile keine Realität haben. Auf dem bloßen Wege der Analyse gelangt man zu dem Leibnitz'schen Polymonadismus,

welcher der Wirklichkeit nicht entspricht, da er eine einseitige Nachbildung derselben ist.

Daher muß zur Analyse auch noch die Synthese, die Verbindung des Einheitlichen hinzutreten, um keinen einseitigen Abdruck des Wirklichen zu gewinnen. Denn die Denkoperation muß selbst geschlossen und vollkommen sein, soll ihr Product ein wahres sein. Erst dieses vollkommene Denkproduct kann der Maßstab für die Erforschung der Realwelt sein.

Wir haben daher ein solches der Wirklichkeit irgendwie nahe kommendes Product, eine ideale Einheit, an die Spitze der Entwicklung zu stellen. Als diese Kategorie treffen wir im Dualismus die der Substanz und Accidenz. Versenken wir uns hierauf mehr in die Wirklichkeit, so haben wir die geistige und materiale Substanz; steigen wir noch weiter, so haben wir den Unterschied zwischen dem endlichen und unendlichen Sein. Diese Methode zeichnet uns selbst der Dualismus vor, indem er nach einer Analyse sagt (B. I. 17): „Die Grundfactoren wären also: der Gegensatz vom unbedingten und bedingten Sein, — und in letzterem: der Gegensatz von Geist und Natur; folglich: von Gott, Geist und Natur; — ferner der Gegensatz von Substanz und Accidenz, sowohl im Geiste als in der Natur, und in der Accidenz beider: der Gegensatz der Grundkräfte von Passivität und Activität."

1. Das Verhältniß der Substanz und Accidenz.

§. 71.

Die ganze Entwicklung des Dualismus stützt sich auf die Kategorien der Substanz und Accidenz. Und in der That concentrirt sich auch hier die ganze Speculation der Realwelt. Die aristotelische Kategorienlehre ist hier nicht überwunden oder berichtigt. Daß sie aber zu berichtigen ist, wird das Folgende lehren. Substanz selbst nennt Aristoteles richtig Wesenheit (*οὐσία*); der entsprechende Name *ὑποκείμενον* wurde mit substratum übersetzt. Aristoteles aber verrückt sich den Standpunkt, indem er eine erste und eine zweite Substanz, die sich wie Besonderes und Allgemeines verhalten, annimmt. [1]

---

[1] Categ. cap. 5.

Es sind daher die drei möglichen Seiten hinsichtlich dessen, was wir Wesen — Substanz — nennen, hervorzuheben und näher zu untersuchen, um die richtige und allseitige Bestimmung zu finden.

Der erste Bezug geht vom Denken zum Gedachten, und hier haben wir, wenn das Object nachgebildet wird, Sein und Dasein. Beide Formen der Objectivität unterscheiden sich wie Allgemeines und Besonderes; denn Sein ist ein unbestimmtes, Dasein aber ein bestimmtes Sein. Das Sein kann daher von jedem, das Dasein aber nur von einigen Objecten prädicirt werden. Von Gott sagt man: Er ist und er ist da; von dem Begriffe aber nur: Er ist. Dasein oder Existenz ist das Characteristicum dessen, was außer dem Gedanken ist oder Wirklichkeit hat und kein Abstractes ist. So ist die Handlung zwar wirklich, aber sie ist doch nur ein Abstractum; Dasein hat das Handelnde, ferner nicht die Form oder Farbe, wohl aber das, woran sie ist.

Indem Sein und Dasein Kategorien sind, so besteht zwischen ihnen kein reales, sondern nur ein ideales Verhältniß. Dasein ist nicht die Entfaltung oder Entäußerung des Seins, sondern ein ganzes Sein oder doch der Ausdruck desselben, während Sein nur der Ausdruck eines Gedachten ist, das auch nur dieses sein kann. Sein und Dasein sind bald verbunden, bald unverbunden gebraucht. In letzterem Falle bedeuten sie Seiendes und Daseiendes, im ersten Falle aber eine Weise eines Objectes. Daher sprechen wir von dem Sein und Dasein Gottes und verstehen unter Letzterem nicht seine Entfaltung, so daß sein Wesen auch unentfaltet, d. h. nicht dasein könnte, sondern wir verstehen darunter, daß er, ganz wie er ist, nicht bloßer Gedanke, sondern wirklich ist. Daher ist es ganz unwahr, wenn Schelling sagt[1]: „Es ist auffallend, daß die meisten Sprachen den Vortheil haben, das absolute Sein von jedem bedingten Existiren unterscheiden zu können. Aber eben so auffallend ist es, daß der größte Theil der Philosophen diesen Vortheil, den ihnen ihre Sprache anbot, noch nicht benützten. Fast alle gebrauchen die Worte: Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit beinahe ganz gleichbedeutend. Offenbar aber drückt das Wort: Sein, das reine, absolute Gesetztsein aus, dagegen Dasein schon etymologisch ein bedingtes, eingeschränktes Gesetztsein bezeichnet. Und doch spricht man z. B. allgemein vom Dasein Gottes, als ob Gott wirklich da sein,

---

[1] Vom Ich als Princip der Philosophie, phil. Schriften. I. S. 67.

d. h. bedingt und empirisch gesetzt sein könnte. Wer vom absoluten Ich sagen kann: es ist wirklich, weiß nichts von ihm. Sein drückt das absolute, Dasein aber überhaupt ein bedingtes, Wirklichkeit ein auf bestimmte Art, durch eine bestimmte Bedingung bedingtes Gesetztsein aus." Dieses erklärt sich daher, daß man das Allgemeine und Unbestimmte (Indefinitum) mit dem Unendlichen der Wirklichkeit identificirte.

Günther faßt zwar Sein und Dasein nicht wie Allgemeines und Besonderes, aber doch wie das unbestimmte und bestimmte Sein nach seiner Terminologie, oder wie Wesen und Erscheinung, indem er sagt (V. I. 220): „In der Gewalt und Macht des Geistes: Sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins zu ergreifen, kann derselbe nicht bloß, er muß sogar jedes andre Dasein, das mit ihm in Wechselwirkung tritt, nach denselben Momenten behandeln." Denn wenn es heißt, der Geist sei sich die Ursache seines Daseins, so versteht er darunter, daß er die Erscheinung verursache; aber auffallend ist es, daß er sogleich Dasein in dem Sinne von wirklich Seiendem gebraucht.

Hegel hob das Sein als Kategorie auf, da er es als das reine faßte; denn als solches kann es von nichts prädicirt werden. Wozu aber ein Wort, wenn es nicht nur keine, sondern selbst die widersprechendste Bedeutung hat? Daher könnte das Dasein nur das begrenzte und bestimmte Sein ausdrücken. So kann es nicht fehlen, daß sich das Sein selbst als Subject in das Dasein verwandelt und so selbst negirt, wie es sich selbst anfänglich negirte. Daher sagt er (III. 72): „Dem Sein überhaupt tritt aber das bestimmte Sein als solches gegenüber, damit aber macht seine Unbestimmtheit selbst seine Qualität aus. Es wird sich daher zeigen, daß das erste Sein, an sich bestimmtes, und hiermit zweitens, daß es in das Dasein übergeht, Dasein ist." Daher hat Günther Recht und Unrecht, wenn er davon sagt (E. 161): „Hegel hat ohne weiteres voreilig gehandelt: das auf dem Wege der Abstraction gewonnene Resultat mit dem Worte Sein im eigentlichen Sinne zu belegen; da das eigentliche Sein (das Princip bestimmter Erscheinung) das Ansich (das in der Erscheinung für sich wird) auf jenem Wege gar nicht gewonnen werden kann."

§. 72.

Das bisher Betrachtete bezieht sich auf das ganze Object, auf das Seiende (*ὄν*) oder Existirende. Dieser Unterschied ergibt sich in der Höherichtung.

Nun gibt es aber auch Unterschiede an dem Seienden, dem ganzen Objecte, selbst, Unterschiede, welche sich in der Seitenrichtung im realen Bezuge ergeben. So unterscheiden wir Materie und Form an einem Objecte, obgleich beide nicht getrennt oder real unterschieden sind. Wir unterscheiden das Innere und das Aeußere, die Ruhe und Thätigkeit an dem organischen Wesen.

Auf dieselbe Weise unterscheiden wir auch die Substanz und die Accidenz. So ist die Materie die Substanz, aber die Form die Accidenz eines realen Objectes. Unter Substanz versteht man also das ganze Object, das Seiende, soferne es vom Anderen sich unterscheidet und wodurch es dieses Bestimmte ist. Substanz ist sonach die Grundform des Seienden, wie es die Wesenheit (*οὐσία*) dem Wortlaute nach schon ausdrückt. Daher ist die Accidenz die Nebenform einer Sache. So spricht man vom Wesen der Sprache, wie von dem des Menschen; ferner von dem Zufälligen an der Sprache, wie an dem Menschen.

Wenn daher die Wesenheit und Zufälligkeit als Kategorien nur Erkenntnißunterschiede an einer realen Sache sind, so sind das Innere und Aeußere einer realen Sache reale Verhältnisse, nicht Theile dieser Sache. Man kann diese Verhältnisse Grund und Erscheinung oder Wesen und Erscheinung nennen. Man sieht aber zugleich ein, daß diese Kategorien nur für bestimmte, nämlich reale, Objecte sich eignen. Ursache und Wirkung setzt ein lebendiges Subject voraus, weßhalb Ursache nicht von einer abgeleiteten Setzung gebraucht werden kann. So unterscheidet man sehr bestimmt die Ursache, das Wesen und die Erscheinungen der Krankheit. Erscheinung ist nicht identisch mit Thätigkeit.

Diese Bestimmungen sind hinreichend, um die gewöhnlichen monistischen und dualistischen Anschauungen von diesen Grundbegriffen würdigen zu können. Aristoteles [1] bestimmt die Substanz im wahren

---

[1] Categ. c. 5. *Οὐσία δέ ἐστιν, ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώπως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἡ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος.*

Sinne als das, was von keinem Objecte aus gesagt wird und in keinem Objecte ist, und identificirt damit das Ideale (die Aussage) und das Reale (inesse). Er übersieht hier die Intuition und Reflexion; daher nur das Individuum eine Substanz ist. Das Nichtinwohnen unterscheidet die Substanz von der Accidenz, welche inwohnt. In der That ist aber damit der Substanz- und Accidenzbegriff vernichtet; denn das Inwohnen setzt immerhin ein reales Bestehen voraus. So aber besteht die Accidenz nicht als ein Theil, um inwohnen zu können, und die Substanz kann inwohnen, ohne darum eine Accidenz zu werden, wie wir an dem Leibe dem Geiste gegenüber sehen. Vielmehr ist Substanz ein selbstständiges, Accidenz ein unselbstständiges Object; die Handlung ist nicht selbstständig, obwohl sie ist, weil sie unselbstständig real ist. Der Unterschied ist daher zwischen beiden der des vollkommenen und unvollkommenen Realseins.

Wird am Wesen das, was nicht Accidenz ist, unterschieden, so ist dieses nicht mehr die Substanz als Seiendes, sondern nur eine Form des Seienden. Diese Grundform verwechselte man mit dem vollkommen Realseienden, und man ging auf der andern Seite so weit, daß man unter Substanz das höchste Wesen als das allein vollkommen selbstständige, nicht mehr inhärirende Sein verstand. Diese zwei Auffassungen finden wir selbst bei Descartes.[1]

Wenden wir uns nun zu den dualistischen Bestimmungen, so finden wir keine Berichtigung, sondern vielmehr eine noch größere Verwirrung der antiken Lehre. Zuerst trennt Günther die Substanz und die Accidenz, läßt sie sich räumlich inhäriren und die Accidenz aus der Substanz zeitlich hervorgehen, durch welche letztere Bestimmung er die alte Lehre um einen Irrthum bereichert. Wir lesen (V. I. 22): „Wird das Verhältniß zwischen Sein und Erscheinen, als eines der Inhärenz (des räumlichen in- und nebeneinander Seins) aufgefaßt; so gibt diese Weise den Stamm- oder Hauptgedanken (Kategorie) der Substanz

---

[1] Princip. phil. p. I. n. 51. Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.

Rationes more geom. dispositae V. def. Omnis res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas sive qualitas sive attributum, cujus realis idea in nobis est, vocatur substantia.

und Accidenz; sowie anderseits den der Causalität, wenn dasselbe Verhältniß zeitlich (im nacheinander der Momente), d. h. in der Dependenz der Erscheinungen vom Sein bestimmt wird."

Die Trennung führt zur unrichtigen Verbindung; Substanz und Accidenz sind keine realen Theile am Seienden, sondern Verhältnißbestimmungen des Seienden. Daher ist die Accidenz ein Modus des Seienden (ὄν), wie die Substanz (οὐσία). Günther aber gewann seine Bestimmungen durch eine logische Analyse des Geistes und der Natur, indem er das thätige oder erscheinende Wesen in Sein und Thätigkeit oder Erscheinung zerlegte. Diese Analyse ist aber unvollständig, weil man eben so sehr von einem ruhenden als thätigen Sein spricht. Dieses hätte ihn statt zu zwei, vielmehr zu drei Unterschieden führen sollen, dem Seienden (ὄν) und dessen Modis, soferne es ruht oder thätig ist, beharrt oder vergeht, wesenhaft oder zufällig bestimmt ist. Daher kam es, daß er durch die Vernichtung der Einheit eine Kluft zwischen Sein und Erscheinung mit seiner wandelbaren Erscheinung und seinem unwandelbaren Grunde festsetzte. Es heißt nämlich (V. I. 15): „Wir unterscheiden im Geiste wie in der Natur die wandelbaren Erscheinungen vom Grunde derselben, dem sogenannt (?!) beharrlichen Sein; nennen dieses die Substanz oder das Noumenon, jene aber die Accidenz oder das Phänomenon." Und weiter (V. I. 112): „Was nöthigt den denkenden Geist, sich als Unwandelbares im Wandelbaren zu erkennen? — Der bloße Wechsel der Erscheinungen würde, meine ich, nicht hinreichen, wenn sich nicht die große Mannigfaltigkeit der Erscheinungen auf den Gegensatz von sogenannten Kräften reduciren ließe, und die eben deßhalb Grundkräfte genannt werden, weil sich nie die eine aus der andern gegenüberstehenden ableiten, wohl aber aus Beiden in ihrer Wechselwirkung sich alle anderen Erscheinungen im Leben des Geistes entwickeln lassen. Und eben dieser Gegensatz der sogenannten Grundkräfte nöthigt den Geist, über denselben hinaus zu gehen, um selbst für Beide den gemeinschaftlichen Grund aufzusuchen, den Er sodann im Gegensatze zu jenen, mit dem Worte Sein, und da Er selber dieses Sein als der Seiende ist, mit dem Worte Ich bezeichnet; welchem demnach auch jene sogenannten Grundkräfte der Receptivität und Spontaneität als ursprüngliche Offenbarungs- oder Daseinsweisen inhäriren."

Aber dieses beharrliche Sein wird als Ursache der Erscheinung, des Daseins, gefaßt, was widersprechend ist, wenn es heißt (V. I. 226):

„In der Gewalt und Macht des Geistes: Sich selbst, als Substanz und Causalität seines Daseins zu ergreifen, kann derselbe nicht bloß, er muß sogar jedes andere Dasein, das mit ihm in Wechselwirkung tritt, nach denselben Momenten behandeln.“ Ferner (S. 208): „Das Sein sich findend als Sein ist jener Gedanke, den die Sprache mit Ich ursprünglich bezeichnet, in weiterer Anwendung aber auch mit Du und Er. Es ist der Gedanke vom Realgrunde (Ursache) — die Idee im Gegensatze zum Begriffe, in welchem ein Sein sich nur als Erscheinendes denkt, über sich als Erscheinendes nie hinaus, d. h. nie hinter sich als Erscheinendes kommt.“ Eben so heißt es (S. 341): „Der Gedanke der Causalität kann nicht als leere Form (Kategorie) aufgefaßt, sondern muß mit dem Ichgedanken identificirt werden, indem das Subject, das sich als Seiendes aus seinen immanenten Erscheinungsmomenten erfaßt, sich von diesen zugleich als causales Princip miterfaßt. Und erst wenn dies geschehen, läßt sich der Ichgedanke in seiner allseitigen Giltigkeit zur Kategorie der Causalität erheben, der alles Dasein, wie es die Sphäre des Geistes berührt, sich unterwerfen muß. Der Ichgedanke, diese primitive Identität des Denkens und Seins, ist es demnach, der als Blitz des Geistes auch der Vater des Lichtes ist, das vom Aufgange bis zum Niedergange leuchtet, und in alle Regionen des Daseins einbricht, um ihre Wurzel als reale Causalität dem Geiste sichtbar zu machen.“ Dasselbe besagt folgende Stelle (B. I. 152): „So wie sich der Denkgeist einmal als wirkliches Sein, bei aller Abhängigkeit seines Seins und Erscheinens, erfaßt hat; so muß er das unbedingte Etwas als ein Wirkliches, Reales festhalten, um sich selber nicht zu verlieren. Er kann jenes als Urgrund alles Wirklichen (weil Wirkenden —!—) nicht als ein Unwirkliches (nicht Wirkendes) erfassen, ohne sich mit sich in Widerspruch zu setzen; da er schon sich selber als Grund vom Gewirkten (Dasein), d. h. als Causalität auffassen muß.“

§. 73.

Sein und Dasein, welche schon Descartes[1] und die Vorzeit irrig faßte, sind die ersten Kategorien, weil sie die Art des Objectes be-

[1] Medit. V. Cum assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari: sed tamen diligantius attendenti fit manifestum non magis posse existentiam ab essentia

stimmen. Substanz und Accidenz schließen sich daran an, soferne sie die Elemente und Verhältnisse des realen Objectes ausdrücken. Nun haben wir noch das Einzelne, welches zusammen das Reich oder ein Ganzes bildet, in Betracht zu nehmen.

Es wurde schon erwähnt, daß Aristoteles eine erste und zweite Wesenheit (Substanz), wie Individuum und Genus unterschied. Im Gegensatze zu Plato dachte er sich beides verknüpft, verwachsen (concretum), eine allerdings sonderbare Ansicht, welche den Streit über Nominalismus und Realismus verursachte. So indessen, wie die Neuzeit dieses Verhältniß sich denkt, setzte der große Denker der Vorzeit dasselbe nicht an.

Die Neuzeit läßt das Besondere durch das Allgemeine gesetzt werden, und identificirt dabei das Allgemeine mit dem Centrum oder Grunde. Auch hier konnte das Realgebiet nicht zur vollen Ausbildung kommen, weil auch das Idealgebiet keine Vollendung erreichte. Günther begeht, indem er die letzte Dialektik der Vorzeit aufbürdet, einen gewaltigen Anachronismus und adoptirt sie selbst, so unwahr und unrichtig sie ist, für das Naturreich. Er sagt:[1] „Jede Substanz (folglich auch die Natur) ist zwar ein Sein an sich und ist bestimmt, Sein für sich, d. h. sich denkendes, sich offenbares Sein zu werden. Aber ihre einzelnen Bildungen (die sie auf dem langen schweren Gange zum Bewußtsein hinter sich läßt, die vorstellenden, so wie die vorgestellten Individuen) als einzelne, sind doch wahrlich! unter jener Voraussetzung kein Sein an sich, kein Sein für sich, noch weniger beides mitsammen, weil sie nur fixirte Bildungsmomente oder Bildungsstufen der Einen Natursubstanz sind, in der sie Alle ihr Ansich besitzen, so wie die Substanz in ihnen Allen ihr Fürsich besitzt. Und wie nun ein Moment den andern zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat, so geht auch die Bethätigung jedes Repräsentanten der einzelnen Momente (seine Receptivität wie seine Reactivität) rein in seiner Relation auf jene Voraussetzungen unter, all' sein Fürsichsein ist beherrscht von dem Fürandersein."

Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium ejus angulorum aequalium duobis rectis, sive ab idea montis ideam vallis: adeo ut non magis repugnet cogitare Deum (hoc est ens summe perfectum), cui desit existentia (hoc est, cui desit aliqua perfectio), quam cogitare montem, cui desit vallis.

[1] Juste-Milieus, S. 226.

„Solch' eine Reactivität aber kann so wenig spontan werden, als der Träger derselben je aufhört, Naturproduct zu sein, und je anfangen kann, Etwas anders als Natur zu werden. Und im Abgange nur dieser Spontaneität geschieht es, daß der Träger der beiden Scheidungsmomente diese nicht zu Unterschieden erhebt, d. h. als Scheidungen an ihm selber, als wesentliche Form seines Seins betrachten kann."

„Dies kann nur der Geist — weil er in seiner Einzelnheit schon eine Substanz, ein Sein an sich ist, das seine Einzelnheit nicht als Besonderung eines Allgemeinen hat, und daß Er dieses ist, beweist er eben in seinen Gedanken von sich als Realgrunde, den er ausspricht in dem Worte: Ich, selbstwissendes Sein, womit er zugleich den Unterschied Seiner als Einzelnwesen von den Naturdingen und hiedurch von ihrem Princip selber, als einen wesentlich verschiedenen (nicht bloß quantitativen, sondern qualitativen) Unterschied bekennt, und diesen als das Fundament der Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Individualität anerkennt. Person ist das in ihrer Beziehung nach Außen hin geltend gemachte Ich; so wie das sinnbegabte Individuum in der Natur ein Exemplar der Ichheit und Persönlichkeit der Natursubstanz genannt werden kann; versteht sich, so weit diese ihr Bewußtsein und in diesem ihre Ichheit gewinnt."

„Wenn wir aber den Geist ein Sein für sich nennen, so wollen wir ihn hiemit nicht außer aller Relation, oder atomistisch zu reden, als absolute Position, als schlechthin Gesetztes gedacht wissen. Wenn mit jenem Ausdrucke zunächst bloß die reale Identität (Wesenseinerleiheit) seiner Einzelnheit mit der Einzelnheit der Naturindividuen (als Besonderungen der Natursubstanz) negirt und hiemit zugleich jene Einzelnheit als concrete Totalität affirmirt wird, so ist hiemit nicht ausgeschlossen: daß diese Totalität in einer weitern und höhern Beziehung wiederum als ein Theilganzes, folglich als Glied in einem Systeme von Substanzen gefaßt werden könne; wie denn auch der menschliche Geist sich nur als Coefficient der realisirten Idee vom Menschen erfaßt, dieser Idee aber, um sie als Synthese von Geistes- und Naturleben zu denken, die Antithese selber, das Reich der Natur und das der reinen Geister, und beide als Positionen des absoluten Seins und Lebens, in der Idee voraussetzen muß."

Es ist aber die ganze Voraussetzung der Besonderung des Allgemeinen eine irrige. Individuum heißt nicht ein abgelöstes Bruchstück

und gilt nicht bloß von der Naturwelt, sondern auch von der Geisterwelt, weil sich nichts besondert, weder in der Natur- noch in der Geisterwelt. Daher spricht man vom Menschengeschlechte und stellt Gott wie die Creatur unter die Kategorie von Wesen. Individuum oder Atom bedeutet, dem Genus und Allgemeinen gegenübergestellt, nicht das, was nicht real getheilt werden kann, das Untheilbare,[1] sondern das, was nicht weiter abgetheilt werden kann, in Bezug auf eine überstehende Einheit.

Dieser Individualisirungsproceß hat seinen Abdruck und seine entsprechende Form in dem Processe der Subjectobjectivirung, des Gegenständlichwerdens; denn das Sein, das unlebendige, entwickelt sich hier wie dort. Wir lesen in dieser Beziehung:[2] „Alles Offenbaren (Erscheinen) ist ein sich Gegenständlichwerden, und als ein solches findet der Geist schon seine eigene Offenbarung, deren Resultat der Ichgedanke ist.“ Ferner:[3] „Der Lebensproceß eines endlichen Princips (wie der Geist ist) läßt sich auch als ein Proceß der Selbstobjectivirung desselben auffassen, worin Es zugleich den Gedanken von der Ichheit besitzt, die, nach Außen hin geltend gemacht, Persönlichkeit heißt.“

2. Das Verhältniß der geistigen und materialen Substanz.

§. 74.

Wenn Descartes sagte: Cogito, ergo sum, so setzt der Deutsche diesen Satz so um: Omne, quod est (et cogitatur), cogitat. Daher schreibt er — von einem Denkprocesse Gottes hören wir nichts Besonderes — der Natur und dem Geiste einen vermeintlich verschiedenen Denkproceß, der sich im Menschen vereinigt, zu. Diese Methode weicht durchaus von der gewöhnlichen, wornach man die Eigenschaften

---

[1] Gassendi tom. I. phys. sect. I. Lib. III. c. 5.
Adnotare lubet, dici atomon non, ut vulgo putant (et quidem alioquin eruditi interpretantur), quod partibus careat, et magnitudine omni destituatur, sitque proinde aliud nihil, quam punctum mathematicum, sed quod ita solida est et, ut ita dicam, dura compactaque, ut divisioni sectionique et plagae nullum locum faciat, seu quod nulla vis in natura sit, quae dividere illam possit.

[2] Juste-Milieus, S. 357.

[3] Vorschule II. B. CLIX.

der Natur in Betracht zieht, ab, weil sie sich auf eine Erscheinung des Wesens, die selbst erst zu beweisen ist, gründet.

Wir beginnen mit der Natur. Descartes bestimmte die Natur als ausgedehnte Substanz, als Raumwesen, und zwar in dem Sinne, welchen die Geometrie mit Raum verbindet. Denn seine Ausdehnung, welche der Anschauung entspricht, durfte nur begrenzt und beschränkt gedacht werden, so stand die res extensa vor seinen Augen. Daß er nur die concrete Größe darunter versteht, behauptet er selbst.[1] Dadurch blieb er an der Oberfläche hängen, und begriff die Natur nicht als ein Ganzes und als organische Einheit.

Diesen Mißgriff mißkennt Günther keineswegs und er spricht sich darüber ohne Rückhalt an mehren Stellen aus. So sagt er:[2] „Glücklich war sein Griff in den wesentlich verschiedenen Gegensatz von Geist und Natur als Substanzen — und nur verunglückt die Bestimmung und Deutung der Coefficienten desselben, mit Gedanke und Ausdehnung oder — mit Lebendigem und Todtem, — weil durch diese Bestimmung das Zubestimmende selber wieder negirt wurde, insofern es auch einen Gedanken gibt, der mit der Materialität zugleich ein und dasselbe Princip in Anspruch nimmt, und jener ist der Begriff." So sehr aber jener Gegensatz, den Descartes zwischen Geist und Natur aufstellte, als einseitig zu bezeichnen ist, so ist doch die Bestimmung, daß die Natur den Begriff habe, noch unrichtiger. Indessen wird auch dieses abermal negirt, wenn es heißt (S. 42): „Auch läßt sich in Bezug auf den möglichen Unterschied zwischen dem Triebe des Geistes und der Naturwesen so viel aussagen: daß in einem Sein, das die Bestimmung hat, durch das Vonsich- in's Zusichkommen zu gelangen, der Trieb eine andere Form annehmen werde, als bei jenem Wesen, welches für sein Sichwissen nicht auf eine Veräußerung seines Seins angewiesen ist. Daher kann man ohne weiters von der Natur aussagen: daß sie zum Gedanken hingetrieben wird, daß ihr Leben auf den untern Stufen ihres Daseins unter dem Einen Instincte zum Bewußtsein steht, daß sie auch auf den höhern

---

[1] Princ. phil. II. 64. Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometrae quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt, ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus.

[2] Juste-Milieus, S. 352.

Stufen desselben theilweise durchsetzt, bis sie alle Stadien in Einem Focus zusammenfaßt, der in den Menschen, als letzte Stufe ihrer Organisation, fällt. Die Natur lebt also oder ist lebendig, ohne zu denken — aber sie lebt doch nur für den Gedanken, in dem sie erst zu sich kommt. — Nicht so verhält sich's mit dem Geiste. Sein Leben coincidirt mit dem Denken. Sich wissen ist ursprünglich sein Leben und er ist lebendig nur im Bewußtsein."

Es ist widersprechend, einerseits der Natur das Denken abzusprechen und andererseits sie doch im Gedanken zu sich kommen zu lassen. Dieser Widerspruch hat seinen Grund darin, daß Günther, der kein anderes Leben als das Denken kennt, um die Natur lebendig zu begreifen, das Denken selbst auf sie überträgt. Aber er darf ihr doch das Denken nicht im wahren Sinne zulegen, weil sich sonst der Dualismus von Geist und Natur zerstört. Daher wird zu einem halben Wissen und Denken Zuflucht genommen und die Behauptung aufgestellt, daß die Natur als Totalität aus einem einzigen Principe sich selbst entwickelt, daß dieses Princip sich dabei vernichtet habe, während die Bruchtheile und Fragmente geblieben; daß diese Fragmente als die Erscheinungen des Principes sich nicht mehr auf das Princip zurückbeziehen können, weil es nicht mehr vorhanden ist, und daß sie demnach, obgleich sie nicht Princip ihrer Thätigkeit sind, dennoch sich, d. h. Erscheinungen, denken. [1]

Wir wollen hier nicht mehr wiederholen, daß die Voraussetzung selbst irrig ist, nur Belege zum Zwecke, die reale Seite hervorzuheben, anführen. Es heißt (S. 181): „Wenn sich eine von den Seelen des Naturprincipes, als sogenanntes Subject, in der That als Subject erfassen wollte, so wäre ja solch' ein Vorgang doch nur dadurch möglich: daß es sich sammt seiner Leiblichkeit (als früherem Momente seiner Subjectivirung) auf das ursprüngliche Princip aller jener Bildungen und hiemit auf die Einheit derselben zurückbezöge. Zu solch' einer Beziehung aber gehört vor Allem, daß das Princip selber in seiner realen Ureinheit noch vorhanden sei. — Jene Ureinheit des Princips aber ist im Naturleben wirklich nicht mehr vorhanden, eben weil jenes in einer Vielheit sich auseinander gelegt hat. — Können aber die

---

[1] Den Entwicklungsgang der Natur sucht H. Pabst in seinen Schriften darzustellen.

einzelnen Seelen, als thatsächliche Bruchtheile in der subjectiven Sphäre des Naturprincips, und daher als uneigentliche (weil bloß an sich seiende) Subjecte ihrer Leiber sich nicht als eigentliche (für sich seiende) Subjecte gewinnen; weil ihr Princip (d. h. sie als Princip) nicht die innere, d. h. abermalige Objectivirung seiner Objectivität zu erreichen im Stande ist: nun so ist es auch um die hochgepriesene Verwirklichung (Realisirung) der Seele (zunächst, tiefer aber des Princips selber) zum Geiste geschehen."

Betrachten wir die Wirklichkeit, so kann man den höheren Thierformen, z. B. dem Hunde, dem Elephanten, das Wissen nicht absprechen; denn sie haben Gedächtniß, Ortssinn, Kunstfertigkeit u. s. w. Sie müssen aber doch um sich selbst wissen, weil sie auch um Anderes wissen. Dieses Wissen ist jedoch kein Denken, sondern ein sinnliches Anschauen, Vergegenwärtigen und Fühlen. Daher fehlt dem Thiere die Sprache, weil es nur ein sinnliches Gefühl, kein lebendiges und gegliedertes Wissen hat. Wie der Ausdruck der Substanz, so letztere; die Thiere sind daher zwar Träger ihrer sinnlichen Laute und Gefühle, aber sie werden sich derselben nicht durch das Denken bewußt.

Günther, welcher der Natur sogar das Denken zulegt, verwickelt sich in unlösbare Widersprüche. Denn da selbst das geistige Wissen dem Thiere fehlt, so muß ihm doch wahrhaft um so mehr die höhere Form des Wissens, das Denken, fehlen. Sodann kann es weder ein Wissen, noch ein Denken bei der Natur geben, weil kein Träger, der weiß, mehr vorhanden ist, nachdem das Princip untergegangen. Ein Denken ferner, das sich wohl auf die Erscheinung, aber nicht auf das Erscheinende bezieht, ist nicht möglich, außer es ist die Erscheinung selbst das Denken. Daß sich die Erscheinung weiß, ist ein voller Widerspruch.

Der Grund zu diesen Verirrungen liegt darin, daß der Dualismus nur ein reflexives Wissen, eine Beziehung des Eindruckes auf den Grund, kennt, und daher mit der Läugnung des Grundwissens auch der Natur ein Denken beilegen muß. So lesen wir:[1] „So wird die Natursubstanz nur ein Wissen um ihre Erscheinung, d. h. ein bloß nach Außen hin gerichtetes Bewußtsein durchsetzen; deßhalb aber sich selber zuvor nach Außen werfen, sich veräußern, materiell werden müssen; aber zugleich diese Veräußerung aus sich effectuiren,

---

[1] Peregrin's Gastmahl, S. 152.

mittelst einer ursprünglichen Differenzirung ihrer Substanz in emanirte Gegensätze."

Da nun aber die Natur der Wirklichkeit nichts Anderes, denn eine Veräußerung, etwas Veräußertes ohne Princip ist, so ist sie ja nichts als Veräußerung, als Erscheinung und als Ausdehnung, und wir sehen, daß die Günther'sche Natur eben so nur eine res extensa ist, wie die Cartesische. Auf den Buchstaben kommt es hiebei nicht an.

Es ergibt sich aber, wenn man auf den Buchstaben, daß die Natur denkt, Rücksicht nimmt, noch die weitere Abfolge: daß sie vom Geiste nicht verschieden sei. Denn das Denken kommt nicht nur in Wahrheit blos dem Geiste zu, sondern das vermeintliche thierische Bewußtsein ist selbst nur der eine Theil von dem ganzen Erkennen, dessen anderer das geistige Selbstwissen ist. Diese Identification des Geistes und der Natur, deren wesentliche Verschiedenheit man doch gerade festhalten wollte, wurde schon öfter dem Dualismus gegenüber bemerkt. So sagt Kreuzhage:[1] „Es kann der Natursubstanz mit Günther kein Bewußtsein vindicirt werden. Zwar hält Günther den Dualismus der Substanzen Anfangs sehr fest, aber indem er fortschreitend der Natursubstanz ein Bewußtsein beilegt, obwohl nur ein nach außen geworfenes, um das Thierreich nicht von der Sphäre der Natursubstanz auszuschließen, so kann die Geistessubstanz nur noch dem Grade nach, durch das bei ihr zum Selbstbewußtsein gesteigerte Bewußtsein, nicht aber der Art nach von der Natursubstanz unterschieden werden. Der Geist ist wesentlich Selbstbewußtsein und erkennend, die Natur wesentlich bewußtlos und somit nicht erkennend. Hat das Thier nun nur ein nach außen hin geworfenes Bewußtsein, insofern als es den Eindruck vernimmt und ihm nothwendig unmittelbar folgt, so ist in ihm nicht Geist und nicht ausschließlich Natur."

Dagegen bemerkt Pabst (Janusk. 97): „In unserer Ansicht soll also das Naturbewußtsein als unvollendetes und undurchgeführtes Selbstbewußtsein des Geistes, — das Thier als Geist auf halbem Wege erscheinen, und man brauche in Gedanken den Entwicklungsproceß des Naturbewußtseins nur in gerader Richtung weiter zu führen, um es vor unserer inneren Anschauung als geistiges Selbstbewußtsein sich entfalten und die Natur zum Geiste sich gestalten zu lassen. In ihrer Wurzel, d. h. in ihrer Substanzialität, erscheinen also Beide:

---

[1] Mittheilungen über den Einfluß der Philosophie, Münster 1831, S. 194.

Natur und Geist, derselben Art. — Das nach Außen geworfene Bewußtsein der Natur ist, als solches, ein Wissen um die Erscheinung, so wie das Selbstbewußtsein des Geistes, als Selbstbewußtsein, Wissen ist um sein Ich als Grund seiner eigenen Erscheinungen, und zugleich und zumal um das Nichtich als Grund derjenigen Erscheinungen, von denen er Sich als Nichtgrund weiß. Um nun das Wissen um den Grund, — das geistige Selbstbewußtsein — als gesteigertes Wissen um die Erscheinung, als höheres Naturbewußtsein, zu begreifen, müßte der Grund selbst als gesteigerte Erscheinung aufgefaßt werden können, — was so gewiß nicht möglich ist, als die Erscheinung wohl eine Affirmation des Grundes, aber in der Negation desselben — eine Offenbarung des Grundes durch sich (die Erscheinung) als Nichtgrund ist. Wer den real-contradictorischen Gegensatz von Aeußerm und Innerm, von Erscheinungen und Sein, von Begriff und Idee, von Materie und Gedanke, von Receptivität und Spontaneität erfaßt und verstanden hat, dem ist es klar, daß ein Wesen, welches äußerlich und in der Erscheinung sich findet — sich im Begriffe weiß, — dessen Gedanke in der Materie haftet, und das in seiner Spontaneität von äußerer Erregung absolut abhängig ist, nie als identisch gedacht werden kann mit demjenigen Wesen, das Sich selbst als Grund der Erscheinungen gewinnt, — dessen Gedanke Ichgedanke-Idee ist, und dessen Spontaneität, die (wenn auch relative) Macht der Selbstbestimmung ist, er wird das Eine als die Contraposition, d. h. realisirte Contradiction des andern erkennen und anerkennen. Wie sich das Aeußere, als solches, nie zum Innern, — die Höhe nie zur Tiefe, — die Materie nie zum Gedanken, — die Receptivität nie zur Spontaneität, die Unfreiheit nie zur Freiheit steigern kann, so kann auch das fortschreitende Naturbewußtsein nie durch Steigerung zum geistigen Selbstbewußtsein erhoben werden."

§. 75.

Gehen wir zum Geiste über, so ist dessen vollste Bestimmung nach dem Dualismus die: daß er selbstwissend, oder die Beziehung der Veräußerung auf dem Grund ist. Die Natur hat kein reales oder überbegriffliches Sein, weil ihr Wesen das Denken ist.

Die Wesenheit des Geistes läugnet zwar der Dualismus nicht; aber da er hinsichtlich der Principien mit dem Monismus übereinstimmt, so folgt die Negation der überbegreiflichen Wesenheit des

Geistes von selbst. Denn ist ihm die Geistessubstanz gewisser als die Außenwelt, so ist dieses nur möglich, da alles Uebrige für die Erkenntniß gleich ist, im Falle die Substanz des Geistes dem Erkennen immanent, die Außenwelt aber ihr emanent ist, um in aristotelischer Weise zu sprechen. So ist also nicht die Erkenntniß in der Substanz, sondern die Substanz in der Erkenntniß und von letzterer die erstere abhängig. Günther bestimmt überdies den Geist gerade so als die Identität der Veräußerung und Verinnerung mit dem Denkenden, wie Hegel die Idee auf der dritten Stufe als die Einheit ihrer und der Anderheit, und der Unterschied ist dem Buchstaben nach nur der, daß der Dualist eine reale Einheit, der Monist aber eine ideale darunter versteht, während sie in der Analyse und Synthese des Denkens sich begegnen.

Wie Descartes[1] den Geist als Gedanken bestimmte, so Günther als Selbstbewußtsein, als Denken des Gedankens (S. 364); wie Descartes[2] das Denken als das Genus, die Thätigkeiten und Leidenschaften, Wille und Vernehmungskraft aber als Modificationen faßte, so auch Günther, indem er sagt (V. I. 225): „Das Selbstbewußtsein ist die allgemeine Lebensform des Geistes, die wesentliche Erscheinung aller andern Erscheinungen und Thätigkeiten, das Siegel seiner höhern Abkunft, das er allen seinen Verrichtungen aufdrückt.“ Ferner lesen wir (S. 42): „Das Leben des Geistes coincidirt mit dem Denken. Sich wissen ist ursprünglich sein Leben und er ist lebendig nur im Bewußtsein.“

Diese Ansicht wird schon durch die gemeine Erfahrung widerlegt, daß nämlich das Kind selbst schon vor der Geburt lebt und lange nach der Geburt ohne Selbstbewußtsein ist. Würde man sagen, daß dazu auch eine Naturreife erforderlich sei,[3] so wäre zu erwidern:

---

[1] In epistola ad pr. plut. interpretem Gallicum; — quod *animam seu cogitationem nostram* vocamus, existentiam hujus cogitationis assumpsi pro primo principio.

[2] De pass. art. 17. Postquam consideravimus omnes functiones, quae pertinent ad solum corpus, facile est cognoscere, nihil in nobis restare, quod debeamus tribuere nostrae animae, exceptis nostris cogitationibus, quae praecipue duorum generum sunt; quaedam enim sunt actiones animae, aliae ejus passiones sive affectus.

[3] Günther sagt (S. 195): „Die Beobachtung stößt auf Thatsachen, in denen sich die gegenseitige Abhängigkeit zweier Causalprincipe zu ihrer Lebensentfaltung klar ausweist; wie z. B. diese: daß die Erweckung des menschlichen Geistes ins

Ist das Kind schon lebendig, ohne seiner bewußt zu sein, so fällt das Selbstbewußtsein nicht mit dem Leben zusammen; wird es erst selbstbewußt, so hängt dieses Selbstbewußtwerden nicht durchweg vom Leibe ab, da es immerhin selbstbewußt sein, wenn auch nicht reden kann; oder es hat nur erst ein leibliches, kein geistiges Leben, so daß letzteres erst mit dem Selbstbewußtsein entsteht. Da dieses unmöglich ist, so gehört das Selbstbewußtsein nicht zu dieser, und das Denken zu keiner Zeit zum Leben des Geistes.

Daß nach dieser Theorie der Wille und die Willensfreiheit in eine ganz schiefe Stellung kommen, versteht sich von selbst. Wir lesen:[1] „Man braucht eben kein Katholik zu sein, um Vernunft und Freiheit, oder (was dasselbe nach psychologischer Bezeichnung ist) Receptivität und Spontaneität, als die ursprünglichen Erscheinungsweisen (sogenannte Grundkräfte) des Geistes anzusehen." Es wurde aber schon bewiesen, daß die Spontaneität nichts anderes, denn die unwillkürliche, also unfreie Entgegenwirkung der Intelligenz (nicht des Willens) ist. Wille ist hier nur eine Aeußerung und Function der Intelligenz, gleichwie auch die Receptivität eine solche Aeußerung ist. Es versteht sich von selbst, daß die Vernunft und der Wille mehr als bloße Kräfte oder Vermögen des Vernehmens und Rückwirkens sind.

Freiheit und Nothwendigkeit sind daher einseitig bestimmt, wenn es heißt:[2] „Ursprünglich wird mit der Freiheit die Erscheinungs- und Bethätigungsweise des Geistes bezeichnet, insofern er Sein für sich ist, im Gegensatze zu den Naturindividuen, die als solche, Sein für anders sind, und zwar sowohl in Beziehung auf die Natur, in der sie als Momente ihres Daseins zu betrachten sind, wie in Beziehung auf den Geist, dem die Natur selbst in ihrem höchsten Gebilde, in der menschlichen Leiblichkeit (und dadurch zugleich für die Totalität aller andern unter diesen) leibeigen wird. Die Bethätigungsweise des Geistes nun ist allerdings als Selbstbestimmung zwar, aber nichts weniger als eine durch und aus sich, d. h. als eine absolute festzuhalten, eben weil sie abhängig ist von fremder Sollicitation. Sie bleibt als Selbstbestim-

---

Selbstbewußtsein durch einen bereits selbstbewußtseienden Menschengeist von jener Reife des Naturlebens im Menschengeist abhängig ist, die in der unwillkürlichen Begriffsbildung desselben besteht."

[1] Der letzte Symboliker, S. 37.

[2] Juste-Milieus, S. 140.

mung immer Rückwirkung auf äußere Einwirkung, aber als jene ist sie nicht nothwendiger Weise entsprechend und darum möglicher Weise widersprechend der äußeren Sollicitation, diese mag nun von wo immer her an den Geist ergehen."

„Die Bethätigungsweise der Physis als Natursubstanz aber mit dem Namen Nothwendigkeit zu bezeichnen, hat darin seinen tiefern Grund: weil sie ihrem letzten Zwecke (der wie bei jeder Substanz als ursprünglichen Gottesgedanken nur Gedankenbildung sein kann) ursprünglich gedankenlos entgegenstrebt, indem sie von sich kommt, ehe sie zu sich kommen kann. Gedankenzwecke aber, die gedankenlos erreicht werden, negiren alle innere Selbstbestimmung (die primitive wie die secundäre), hiemit aber noch keineswegs die Bestimmung von einem Gedanken, der außer dem Träger jener Bestimmung, d. h. außer der Natursubstanz liegt, und welcher eben in dieser realisirt worden ist. Die Natursubstanz nach (post) ihrer ursprünglichen Differenzirung, bethätigt, d. h. bestimmt sich allerdings auch selber, insofern sie als Substanz für ihre Selbstmanifestation nur auf sich angewiesen sein kann, weil sie nur sich selber zu erweisen hat; aber alle die Momente in jener sind Wendungen ohne subjectiven Gedanken, und deßhalb nicht Frei-Thätigkeiten, wohl aber Noth-Wendigkeiten. Nun tritt zwar unter jenen Momenten später auch das des Gedankens ein, und mit ihm zugleich jene Art freier Wendung, die wir mit dem Namen der willkührlichen Bewegung per nefas bezeichnen — aber jene kommt, um wahrhaft frei sein zu können, bereits zu spät, denn sie ist wie eingeführt von den frühern, so auch angewiesen an die frühern Momente und eben deßhalb von ihnen, weil an sie gebunden."

§. 76.

Betrachten wir den Menschen, so besteht er aus zwei wesentlich verschiedenen Substanzen. Der Trinarismus faßt diese Wahrheit doppelseitig auf; aus der Idee des Weltganzen und aus den Erscheinungen. Das Weltganze besteht, wie jede Totalität, aus Gegensätzen, die geeint sind. Die Gegensätze gehen nicht auseinander hervor; also ist der Geist von der Natur wesentlich verschieden, wenn auch nicht geschieden. Die Einheit zwischen beiden muß irgendwo eine höchste sein und diese (nicht eine peripherische in Nebenordnung, sondern eine centrale in Unterordnung) ist der Mensch. Aus den Erscheinungen,

der Sprache und den leeren Lauten beider Substanzen, ergibt sich ihre Verschiedenheit.

Der Dualismus trennt aber erstlich die Unterordnung und macht sie zur Seitenordnung, zweitens läßt er nicht die Substanzen, sondern die Erscheinungen ohne die Substanzen sich einigen, und drittens verknüpft er dadurch Geist und Natur unterschiedslos zu Einer Substanz.

Was den ersten Punkt anlangt, so lesen wir (B. I. 230): „Die höhern Producte des Verstandes (Begriffe) stehen im Geiste in einem doppelten Verhältnisse, und zwar im Verhältnisse zu einander im Geiste und für den Geist (insofern sie sein Siegel tragen), und im Verhältnisse zur äußeren Natur neben dem Geiste, als deren reflexive Verinnerung er sie ansieht, ohne sich selber als den einzigen Träger derselben anzusehen." Ferner (E. 189): „Die Vollendung des Begriffs hebt die qualitative Verschiedenheit zwischen Geist und Seele nicht auf, sondern bestätigt sie. Der Hegel'sche Monismus hat dieses Complement unter dem Namen: der Begriff des Begriffes (vom Begriffe), in Gang gebracht, ein plausibler Ausdruck, dem wir es unter Andern mit zu verdanken haben, daß der Gegenwart so schwer die Augen zu öffnen sind, um einzusehen: daß dieser Begriff vom Begriffe nicht von demselben Principe gewonnen werden könne, das bereits im Begriffe seine Subjectivität erreicht hat; daß vielmehr jener Begriff (weil nicht mehr eigentlicher Begriff, wohl aber die Idee des Begriffes) ein zweites coexistentes Princip neben dem frühern postulire, weil die Idee als das Resultat eines Processes sich erweist, der zu dem andern, dessen Resultat der Begriff ist, gerade im umgekehrten Verhältnisse steht."

Geist und Natur stehen also nebeneinander, nicht ineinander von Innen nach Außen geeint, was sich schon aus dem real-contradictorischen Gegensatze, aus Ich und Nichtich, wie er gefaßt wird, ergibt. Es ergibt sich aber ferner, daß keine wahre und innige Verbindung, sondern nur eine Nebeneinanderreihung dabei denkbar ist. Der Dualismus aber kennt keine reale, sondern nur eine logische Verbindung, wie die Cartesische Philosophie. Diese Verbindung heißt eine formale, d. h. wie schon bewiesen wurde, eine logische. Wir lesen (B. I. 238): „An die Stelle der Identität von Idee und Begriff tritt der Mensch, als Vereinwesen (Synthese) von Geist und Natur, welche letztere als psychische Subjectivität in höchster Individualisirung mit einem Geiste

eine Verbindung eingegangen ist, die nur als formale Einheit beider Lebensprincipe gedacht werden müssen." Ferner heißt es (E. 195): „Der Begriff ist als solcher schon die Hinweisung auf die Idee, als den Gedanken von dem Realgrunde der Erscheinungen. — In jener Hinweisung liegt also nur die Anweisung auf eine Synthese beider Principe, auf eine organische Vereinigung Beider, mit der zugleich bloß **eine formale**, nicht aber reale Einheit Beider eintreten kann, da in ihr nur die Bewußtseinsweisen — die Denkprocesse Beider ineinander schlagen und zur Einheit aufgehoben werden." Klar ist aus dieser Stelle: daß sich Geist und Natur nicht nach der Substanz, sondern nur nach dem Processe, nicht real, sondern nur formal einigen.

Aber wir finden, wie eine dualistische, so auch eine monistische Vereinigung, wodurch selbst der Unterschied der Substanzen hinwegfällt. Es heißt (V. I. 114): „Jede Begriffsbildung im Menschen ist, als ein Entsinnlichungsproceß, als ein Erheben über die Macht und den Einfluß des Sinnes, nicht selten aufgestellt worden; und fürwahr auch in ihr verräth sich die Superiorität des Geistes über die Natur, wiewohl dieser bei der jedesmaligen formalen Begriffsbildung nur im Dienste der Natur steht, um diese in ihrem Streben zur Verinnerung zu unterstützen. Kurz: in wesentlicher qualitativer Verschiedenheit steht das Princip der äußeren Erscheinungen dem Princip der inneren gegenüber." Ferner heißt es (V. I. 230): „Daß der Geist die Subjectivität der Natur im Menschen zum Objecte für Sich erhebt und hiemit zugleich jene in seine eigene Subjectivität hereinzieht," und (nach S. 232) steht der Geist im logischen Denken und Erkennen nur im Dienste des Naturlebens auf der physisch-subjectiven Seite.

So lange der Geist eine Selbstheit ist, ist nicht abzusehen, wie der Geist im Dienste der Natur stehen und sich ihr gleichsam zum Leibdienste verschreiben kann. Gerade dadurch, daß er des Naturwissens bedarf, offenbart er ja seine Halbheit und Unselbstständigkeit. Wenn es (E. 195) heißt: „Daß der Begriff die Hinweisung auf die Idee und dieser die Ergänzung zum Begriffe ist, ohne daß das Naturprincip in ein anderes von qualitativ-wesentlicher Verschiedenheit umschlüge," so ist hier gerade vergessen, daß der Geist, welcher nur ein halbes Bewußtsein, nur die Idee hat, gleichfalls nur ein halber sein

kann. Was von der Erscheinung gilt, muß auch von der Substanz gelten. Es wird also auf der einen Seite der Erkenntnißproceß, Idee und Begriff, getheilt und dessen Einheit zerrissen, auf der andern sollen sich Geist und Natur in denselben theilen und doch wesentlich verschieden bleiben. Hier ist das Unmögliche versucht. Der Proceß ist anfänglich ein dualistischer und wird zuletzt ein monistischer.

Nach der negativen Dialektik ist keine Verbindung des Geistes mit der Natur denkbar. Wird eine angenommen, so ist sie entweder eine unwahre, höchstens äußere, welche der Dualismus eine formale nennt, oder eine solche, wodurch der Wesensunterschied beider Substanzen aufgehoben wird. Dieses beweist folgende Stelle (V. I. 238): „In dem Selbstbewußtsein sind Denken und Sein inseparabel in der Weise: daß das Denken, einmal eingetreten, nicht zu trennen ist vom Sein als Seienden, und umgekehrt, dieses nicht von jenem als Wissen. Diese Inseparabilität ist zugleich die renommirte Identität (!) vom Denken und Sein (Formalen und Realen), in welcher dieses theils sich selbst bestimmt, theils von Andern bestimmt wird. Diese Identität kömmt also so oft vor, als es verschiedene Realprincipe gibt, oder was eben so viel sagt, als es verschiedene Denkprocesse gibt. Es gibt demnach eine Identität unter dem Exponenten der Idee und eine unter dem des Begriffes (wovon diese jedoch vom physischen Principe als solchem nicht gefunden wird), aber keine Identität von Idee und Begriff, oder von beiden Principen (als eine von Geist und Natur). Aber an die Stelle dieser Identität tritt der Mensch, als Vereinwesen (Synthese) von Geist und Natur, welche letztere als psychische Subjectivität in höchster Individualisirung mit einem Geiste eine Verbindung eingegangen ist, die nur als formale Einheit beider Lebensprincipe gedacht werden kann, so lange diese in qualitativer Verschiedenheit gedacht werden müssen.“ Wenn es nur eine Identität zwischen Erscheinen und Sein in demselben Wesen, im Geiste oder in der Natur, aber nicht zwischen Geist und Natur gibt, welche als Idee und als Begriff gefaßt werden, so kann auch der Mensch nur unter der Bedingung der Identificirung von Geist und Natur an die Stelle jener Identität von Idee und Begriff treten. Wenn weiter diese Verbindung als eine nur formale gefaßt wird, so ist es klar, daß sie nur eine äußere ist, welche die Substanz nicht berührt, und daß die Erscheinung vollkommen selbstständig dastehen muß; da aber nach der

eigenen Behauptung so viele Realprincipe als Denkprocesse gegeben sind, so muß die formale Verbindung oder Identität im Günther'schen Sinne zugleich eine reale sein, so daß der Geist in dieser Verbindung sich als Substanz, die Natur dagegen als Accidenz verhält.

Die Vereinigung der beiden Substanzen sucht der Dualismus nach der scholastischen Lehre der communicatio idiomatum in der Christologie, welche aber irrig gefaßt wird, zu erklären. Wir lesen in dieser Beziehung:[1] „Ist der Gedanke vom Grunde, der mit dem Worte Ich bezeichnet wird, einmal errungen; so kann er allerdings unter gegebenen Umständen noch begriffsweise behandelt werden; so wie umgekehrt die Begriffe als Naturgedanken, das ideelle Gepräge erhalten, mittelst Zurückführung auf die Idee, d. h. auf den Gedanken, dessen Gegenstand das Realprincip aller Begriffsformation ist."

„Der Grund zu beiderlei Verfahren liegt im Menschen als Vereinswesen von Geistes- und Naturleben und zufolge der Gütergemeinschaft (als communicatio idiomatum) dieser beiden Factoren im relativen Sein als einer nothwendigen Folge jener hypostatischen Union."

3. Das Verhältniß Gottes und der Welt.

§. 77.

Nach dem trinären Systeme kann man von jedem Punkte aus die Construction eröffnen und zu demselben Resultate, wenn auch nicht auf gleich leichte Weise, gelangen. Mit dem subjectiv dualistischen Systeme kann es auch vom Menschen, eigentlich vom Selbstbewußtsein ausgehen. Dieses soll hier versucht werden, wobei wir zuerst die Realwelt im Ganzen, hierauf den Unterschied und endlich den innern Zusammenhang in Betracht ziehen.

Was nun die Realwelt als Totalität anlangt, so muß sie von dem Principe aus gewonnen werden. Dieses muß nicht nur der Substanz, sondern auch der Form nach so beschaffen sein, daß es auf Anderes hinführt. Schon die Grenze weist auf eine Schranke und eine Nebenordnung hin; wo diese, da ist eine peripherische Vielheit, welche, ob zwar in sich geordnet und gegliedert, aber dennoch einer centralen Einheit bedarf. Die Erweiterung geschieht also zugleich nach Außen,

---

[1] Juste-Milieus, S. 10.

wie nach Innen und Oben, und so entsteht ein unabhängiges und ein abhängiges Sein, ein centrales und viele peripherische Wesen.

Wie erweitert nun Günther seinen Gesichtspunkt? Auf doppelte Weise, nach Außen und nach Oben. In ersterer Beziehung heißt es (V. I. 243): „Die Synthese — von Geistes- und Naturleben hat die Antithese eines reinen Geister- und Naturreichs zur Voraussetzung, kraft welcher außer der Menschenwelt eben so eine Geisterwelt ohne Natur, wie eine Naturwelt ohne Geist besteht." Und weiter (E. 196): „In dieser Synthese liegt zugleich die Hinweisung auf die Antithese, als die nothwendige Voraussetzung für jene, wenn sie factisch für die Beobachtung erwiesen. Es muß demnach noch ein Geistesreich geben, nicht etwa bloß als ein Reich freigelassener Seelen, dieser Bruchtheile des individualisirten Naturprincips, sondern als freigeborener Principe, als reiner Geister, in dem der physische Tod so wenig herrscht als im Leben Gottes selber." Von diesem Standpunkte aus hätte aber weiter noch Gottes Dasein gewonnen werden sollen.

Diese Erweiterung nach Oben wird vielmehr von dem Selbstbewußtsein aus geführt. In dieser Beziehung lesen wir (E. 365): „Die eigentliche Transscendenz tritt für den Geist erst ein mit dem Gottgedanken, der auf den Ichgedanken mit dialektischer Nothwendigkeit eintritt, und daher auch inseparabel mit dem Selbstbewußtsein verbunden ist."

„Ihre Momente aber sind folgende:

„Der Geist erfaßt sich nicht bloß als bestimmt gewordenes und unbestimmt gewesenes auf; sondern hiemit zugleich als ein beschränktes und bedingtes und insoferne als endliches Wesen. Als beschränktes, weil er für die Aufhebung (Negirung) seiner ursprünglichen Unbestimmtheit nicht auf Sich allein, sondern auf fremdes Dasein angewiesen, folglich in seiner Erscheinung von diesem letztern abhängig, d. h. beschränkt ist."

„Diese Abhängigkeit aber beweist ihn zugleich als ein Sein, das nicht schlechthin ist, nicht Absolutes, sondern Relatives ist, weil Es als ein Absolutes Sich durch sich in die Selbstoffenbarung versetzen müßte."

„Als relatives Sein ist also der Geist, selbst nach der Vermittlung seiner ursprünglichen Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, ein Positives zwar, aber behaftet mit der Negativität mittelst Relation auf jenes Sein, das in Bezug auf ihn (der nicht durch sich ist) als durch

sich Seiendes bezeichnet werden kann. Im eigentlichen Sinne aber ist Es — Sein schlechtweg, das als dieses allerdings nur durch sich erscheint, und daher auch nie anders als ein durch Sich immerdar Bestimmtes gedacht werden muß. — Mit jenem Gedanken ist aber auch der Gedanke vom persönlich Absoluten (oder vom Gotte) verbunden, weil Es als Sein schlechthin zugleich als Dasein durch Sich — als Subjectivität gedacht werden muß."

Wir haben schon früher diese Erhebung besprochen. Außer dieser finden wir aber noch eine vom objectiven Standpunkte aus. Sie lautet (B. I. 115): „Ist der Dualismus der Substanzialität im relativen Sein gerettet, so treibt uns auch dieser Gegensatz der Substanzen über den Gegensatz hinaus, auf ein substanzielles Princip für beide; und es handelt sich nun um die richtige Bestimmung desselben. — Es unterliegt aber keinem Zweifel: daß der conträre Gegensatz zwischen den Substanzen des creatürlichen Seins uns ohne weiters erlauben würde, den absoluten Grund von beiden als Synthese von beiden zu erklären (da wir nämlich jenen nicht als Indifferenz von Freiheit und Nothwendigkeit aufstellen können, ohne die Substanzialität in beiden Gebieten des relativen Seins aufzuheben, und dieselbe abermal zur bloßen Accidenz zu machen), wenn uns nicht bereits jene Synthese im relativen Sein, in der Menschennatur, gegeben wäre, als Verbindung von Geist und Natur."

Diese Erhebung der Transscendenz ist aber in dreifacher Hinsicht verunglückt. Erstlich darum, weil angenommen wird, daß Gott, wenn der Mensch nicht die Synthese von Geist und Natur wäre, dessen Stelle vertreten könnte; zweitens darum, weil der Mensch gleichsam Gottes Stelle einnehmen kann, und endlich drittens darum, weil Gott nicht über die Welt erhaben, nicht ihr überständlicher Mittelpunct, sondern nur die Synthese oder Verbindung wäre.

Gerade dieses Verhältniß Gottes und der Welt ist noch näher zu untersuchen. Die Systeme der Immanenz und Transscendenz, womit man diesen Rapport ausdrücken wollte, widerlegen sich von selbst. Daß sowohl die Weltwesen, als auch Gott ein eigenes Sein nach Substanz und Accidenz haben, versteht sich von selbst; also kann man nicht mehr nach dem Immanenzsysteme annehmen, daß Gott die Substanz der Welt, diese seine Accidenz sei. Inwohnen und das Wesen eines Objectes sein — sind toto coelo verschieden. Ferner ist Gott nicht außer der Welt, sondern er ist in ihr, aber nicht räumlich, sondern

central. Wenn Descartes[1] sagt, daß man Geist und Natur als Gottes Beistandes bedürftige Wesen definiren könne, so ist dagegen nichts einzuwenden; wenn es so faßt, daß sie durch Gott, von dem sie abhängig sind und nicht beständig geschaffen werden, fortbestehen. Die Systeme der Immanenz und Transscendenz wollen aber wider den einfachen Wortsinn die Bedeutung haben: ob die Welt zum Wesen Gottes gehöre oder nicht. Diese Frage und diese Umdeutung ist nur dann möglich, wenn man entweder Gott oder die Kreaturwelt für nichts Wirkliches hält. Sind nämlich beide wirklich, so kann nicht mehr die Frage sein, ob Gott das Wesen der Welt ist; denn darüber ist man schon durch die Frage hinüber, ob Gott in oder außer der Welt ist, sondern nur die Frage, welches Verhältniß zwischen dem Absoluten und Relativen besteht. Indem die Schrift sagt: daß wir in Gott sind, uns bewegen und leben, löst sie diese Frage vollkommen, und beide Systeme sind abgewiesen.[2]

Günther fand auch hier die rechte Mitte nicht, sondern verwandelte die Unterordnung, wie zwischen Geist und Natur, so auch zwischen Gott und Creatur in eine Nebenordnung. Er sagt (V. I. 33): „Es gibt eine Welt außer und neben Gott, und einen Gott außer der Welt (diese als Inbegriff alles Seins und Lebens, was nicht Gott selber ist). — „Ein reales Verhältniß (heißt es S. 36) kann nur zwischen der intelligibeln, d. h. übersinnlichen Welt der sinnfälligen Dinge und zwischen Gott als ihrem Urgrunde, Statt finden. — Nach der Schöpfungslehre ist in der That keine Identification Gottes mit der intelligibeln Welt zugelassen, — in dem Sinne nämlich, als ob Letzterer in dem Wesen Gottes so nothwendig gegründet sei, daß sie von ihm gar nicht getrennt gedacht werden könne. Weßhalb die intelligibele Welt gar nicht als ein Extra, wohl aber als ein Praeter Deum,[3] d. h. als ein von Gott nicht nur verschie-

[1] Princ. ph. p. I. n. 52. Possunt substantia corporea et mens sive substantia cogitans, creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum.

[2] Sonderbar genug sieht Zukrigl in dieser Lehre des Christenthums und in den Sätzen: „Gott ist das höchste Leben, in dem wir sind und uns bewegen; er ist das Leben der selbstlebenden Creatur. Wir nennen Gott Geist, sofern er über Allem und in Allem ist," eine Annäherung zum Pantheismus der Transscendenz. Tübinger theol. Quartalschrift, 3 H. 1849. S. 529.

[3] Praeter ist hier irrig gebraucht; es ist keine Lokal-, sondern eine Additionspartikel. Statt zu sagen: Es existiren Gott und Welt, kann man auch setzen:

denes, sondern auch als ein von ihm geschiedenes Sein, kurz: als eine Welt eigener, für sich selbst seiender, d. h. selbstständiger Wesen gedacht wird.“ Später (S. 65) wird berichtigend von dieser prätermundanen Weltursache gesagt, daß das Praeter auch ein Extra, nur von einer andern Seite angesehen, sei. — Aber zur richtigen Ansicht, daß, wie die Schrift sagt, wir in Gott sind, wird nicht fortgegangen, ja sogar behauptet, die Welt sei nicht bloß von Gott verschieden, sondern auch geschieden. Geschieden könnte sie nur sein, wenn sie neben Gott ein göttliches Sein hätte, oder ein zweiter Gott wäre.

Der Dualismus offenbart sich also darin, daß er in der Realwelt die Unterordnung sowohl zwischen Geist und Natur, als auch zwischen Gott und Welt aufhebt und in eine Nebenordnung verwandelt.

§. 78.

Wir stehen dabei, den Unterschied zwischen Gott und der Creatur, zwischen dem Creaturgeiste und der geschaffenen Natur zu besprechen.

Der Unterschied ist aber ein dreifacher; erstlich, ein numerischer, wie Mensch und Mensch, oder Mensch und Gott; sodann ein quantitativer, wie eine größere und kleinere Pflanze; endlich ein qualitativer, wie Pflanze und Thier. Wird ein bloß numerischer oder quantitativer Unterschied zwischen Gott und Welt festgehalten, so entsteht der Pantheismus.

Der qualitative Unterschied selbst aber kann größer oder kleiner sein; oder der quantitative Ausdruck schließt den qualitativen Unterschied nicht aus. So sagen wir: Das Thier steht höher als die Pflanze und die Pflanze höher als das Mineral. Wird dieser Unterschied geläugnet, so muß eine absolute Verschiedenheit zwischen Gott und Welt in der Art gemacht werden, daß die Welt Gott nebengeordnet und zu einem zweiten Gott erhoben wird. Sowohl die unrechte Trennung, als auch die unrechte Verbindung führt zum Pantheismus, dort zum dualistischen, hier zum monistischen.

Günther, welcher von keiner Unterordnung und keinem Gradunterschiede in der Qualität der Wesen etwas wissen will, während die dualistische Nebenordnung (Ich und Nichtich) den Wesensunterschied wahrhaft aufhebt, erhebt gegen Augustin, Anselm und Thomas, gegen

---

Außer Gott existirt (auch) die Welt. Dieses Außer ist nicht extra. Günther gebraucht praeter für juxta, neben; denn nur so ist extra näher bestimmt. Praeter ist kein Extra, nur nach einer andern Seite angesehen.

die ganze Scholastik, welche Gott als das höchste Wesen bestimmen, die Anklage auf Semipantheismus,[1] ein Ausdruck, der sich von selbst widerlegt, weil der höchste Irrthum keine Halbheit zuläßt. Wir lesen (S. 306): „Was Cartesius als das allervollkommenste Wesen, das bezeichnete Augustin als das höchste Sein (summum Esse). Das Sein aber hatte, nach ihm, allein Realität, folglich war das höchste zugleich das allerrealste Wesen. Ferner war es die Vernunft nach Augustin, nach Cartesius aber das Denken, das als identisch mit dem Sein und mit dem Wahren angesetzt wurde. Zwischen der höchsten und niederen Wahrheit oder Vernunft aber läßt sich kein anderer als ein bloß quantitativer Unterschied festhalten; derselbe und kein anderer findet auch Statt zwischen dem Allgemeinen und Besonderen und Einzelnen. Das Quantitätsverhältniß aber zwischen Gott als dem höchsten und der Menschenseele als untergeordnetem Geiste involvirt nothwendig den Halbpantheismus in der wissenschaftlichen Theologie und Psychologie."

Es muß hier untersucht werden, ob die Bezeichnung Gottes als des höchsten Wesens im Gegensatze zu den geringeren oder Creaturwesen die Lehre enthalte, daß Gott und die Welt nur der Quantität nach verschieden seien, oder daß die Weltwesen darum nicht geschaffen seien, weil sie untergeordnet sind. Die Schrift selbst nennt Gott den Allerhöchsten, und bedient sich also einer quantitativen Bezeichnung, zum Beweise, daß darum das Wesen noch nicht als ein gleiches behauptet wird. Wenn wir sagen: Der Stein steht auf der untersten Stufe, die Pflanze ist ein höheres, das Thier ein noch höheres, der Geist ein abermal höheres, Gott aber das höchste Wesen: so behaupten wir damit nicht, daß z. B. das Thier von der Pflanze nur der Quantität nach, ohne Rücksicht auf das Wesen, verschieden sei.

Daher muß die gegentheilige Ansicht behaupten, daß man von der verschiedenen Qualität kein Mehr und Minder, kein Hoch und Nieder prädiciren kann, sondern daß mit dieser Prädication gesagt werde, die Verminderung des Höheren erzeuge das Niedere und die Vermehrung des Niederen das Höhere. Diesen realen Proceß sieht der Dualismus in jenem Ausdrucke, weil er den Denkproceß sich nicht anders, denn als eine reale Verminderung oder Vermehrung denken

---

[1] Vgl. den Aufsatz: Ueber den vermeintlichen Semipantheismus der Kirchenväter und Scholastiker; in der kath. Bonner Vierteljahresschrift, II. H. 1849. Vgl. des Verfassers christliche Trinitätslehre S. 149.

kann. Nach dieser Lehre besondert sich das Allgemeine (das Naturprincip) zu den Individuen (der Natur), und daher heißt es: „Zwischen der höchsten und niederen Wahrheit und der Vernunft läßt sich kein anderer als ein blos quantitativer Unterschied festhalten; derselbe und kein anderer findet auch Statt zwischen dem Allgemeinen und Besonderen und Gott." So ist Mensch das Allgemeine zu Petrus, Paulus und allen Menschen, als den Individuen; nach jener Logik nun findet zwischen Mensch und Petrus ein reales, d. h. quantitatives, Verhältniß statt, so daß sich der Mensch als der Inbegriff aller Individuen in dieselben auseinanderlegt. Wäre dieses der Fall, so müßte das Allgemeine allein, getrennt von den Individuen, und zwar als eine reale Einzelnheit existiren, wodurch es aber gerade aufhört, Allgemeines zu sein. Damit identificirt Günther das Genus mit dem höchsten oder ersten Individuum.

Diese an sich irrige Auffassung des Denkprocesses mußte daher auch in jeder Definition einen realen, nach dem Dualismus einen Naturproceß voraussetzen. Daher kommt es, daß der Dualismus nur den Unterschied zwischen Gott und Welt, Geist und Natur, aber nie die Einheit oder das ihnen Gemeinschaftliche, das Genus oder das Allgemeine angibt. Er bleibt bei dem einheitslosen Unterschiede, den er zur Trennung steigert, stehen. Daher ist die Form vom Ich und Nichtich die dualistische Bezeichnung für Gott und Welt, Geist und Natur. Wenn noch andere Ausdrücke, Absolutes und Relatives, Bedingtes und Unbedingtes, gebraucht werden, so widerspricht sich der Dualismus selbst. Ein Beispiel davon ist dieses (V. I. 239): „Als Bedingtes findet sich der Geist als Sein nicht durch sich, weil durch ein Anderes; folglich als ein Sein, das bei aller Positivität und Realität doch mit einer Negativität behaftet ist; die aber wegfällt, wenn er das unbedingte Sein, als Sein nicht durch anderes (und insofern durch sich) denkt und denken muß, weil der Gedanke: Nicht durch sich zu sein, nothwendig mit dem Gedanken: durch Anderes zu sein, so zusammenfällt; wie dieses Andere wieder nur als Sein schlechthin (als nicht weiter Abhängiges und darum auch für seine Erscheinung nur auf Sich allein angewiesenes) gedacht werden kann, wenn der unendliche Regreß (als schlechte Unendlichkeit) nicht Platz greifen soll."

Während aber hinsichtlich des Wesens jede Gemeinschaft und Annäherung zwischen Gott und Creatur negirt wird, finden wir, daß der Dualismus die Gemeinschaftlichkeit der Form zwischen Gott und der

Creatur behauptet. Denn es heißt (B. I. 117): „Kann die Creatur als solche das Wesen Gottes mit Gott nicht gemein haben; so hat sie doch in der Wesenverschiedenheit, die Form (den modus existendi) mit Ihm gemein." Und abermal (S. 166): „Wenn gesagt wird: Gott ist Geist (d. h. sein ewiges Selbstbewußtsein), so wird hiemit nur die Form bezeichnet, die der creatürliche Geist im gewissen Sinne mit Gott (und im gewissen Sinne auch die Natur, wie gezeigt wurde, mit dem Geiste) gemein hat."

Der Widerspruch tritt hier offen hervor; denn was von der Form gilt, das muß auch vom Wesen gelten und umgekehrt, weil Wesen und Form nicht reale zusammenhängende und verwachsene Objecte sind und durchaus nur ein untheilbares Ganze bilden. Das Christenthum nimmt in Bezug auf Beides das Verhältniß nicht der absoluten, sondern der relativen Einheit oder Aehnlichkeit an, während der Dualismus zwar die absolute Einheit in Bezug auf das Wesen, aber nicht auf die Form verwirft und in Bezug auf die Form dem idealen Emanationismus, in Bezug auf das Wesen aber dem dualistischen Pantheismus verfällt.[1]

§. 79.

Was die Einheit im Realen anlangt, so muß sie sowohl in einer realen und lebendigen Verbindung, als auch in einer Ordnung und Harmonie sich ausdrücken. Der Dualismus aber läugnet das Eine und das Andere, indem er die Unterordnung in eine unwirkliche, nur logische Nebenordnung verwandelt. Wir lesen[2]: „Nebenordnung der Creatur ohne Wesensidentität derselben mit Gott (ohne qualitative Gleichsetzung), also jene mit Wesensverschiedenheit, ist nichts anders als eine reale Contradiction oder Contraposition."

Schon Descartes hatte jeden realen Zusammenhang, jede reale Berührung der Wesen aufgehoben, zwar nicht durch die Annahme einer doppelten und wesentlich verschiedenen Substanz, sondern dadurch, daß dieser Gegensatz nur ein logischer, ein negativ bestimmter war. Denn die denkende und ausgedehnte Substanz, d. h. der Gedanke und die Ausdehnung, vermögen sich ewig nicht zu berühren. Der Geist selbst ist nichts als Denken; das Denken jedoch begründet keine wirkliche

---

[1] Vgl. darüber des Verfassers „christl. Trinitätslehre," S. 154.

[2] Thomas a Scrupulis, S. 217.

Berührung und Verbindung, sondern der Geist weiß nur davon, wenn eine vorhanden ist. Der Monismus ist zu beweisen schuldig geblieben, erstlich wie der Begriff und das Allgemeine überhaupt in dem Besonderen und Realen sein, sodann wie Letzteres nur eine Modification vom Erstern begründen könne, da doch Substanz und Modus immer nur ein und dasselbe Sein haben. Die Behauptung, daß nur Gleiches von Gleichem erkannt werden kann, negirt selbst die numerische Verschiedenheit und läßt unerklärt, wie es doch einen zweiten Denkgeist zu geben vermöge. Wenn hier wegen absoluter Gleichheit nichts erkannt und real verbunden werden kann, so schließt auch die absolute Verschiedenheit jegliche Erkenntniß und reale Berührung aus. Dort kommt es zu einem Deus ex machina, zu einer prästabilirten Harmonie oder zu einer Vermittlung durch Gott, hier aber trotz aller Verschiedenheit zu einer unerwiesenen und unerklärten Wechselwirkung.

Günther sagt in dieser Beziehung, sich über Descartes erklärend (S. 175): „Geistigkeit und Körperlichkeit im Allgemeinen, und im Besondern Seele und Leib (Psychisches und Somatisches) sind als verschiedene Substanzen von Cartesius aufgestellt worden und diese Verschiedenheit nicht etwa als eine dem Grade nach (quantitative) oder wohl gar der Zahl nach (numerische), sondern als eine dem Wesen nach bestehende (qualitative) behauptet worden."

„Allein aus diesem Zugeständnisse folgt so wenig einerseits, daß der Dualismus und Spiritualismus keine andern Begriffsbestimmungen vertrage, als die altcartesischen; wie andererseits, daß andere Bestimmungen zugleich den Gegensatz von Geist und Natur als einen qualitativ-verschiedenen deßhalb negiren müßten, weil sie den Gegensatz von Seele und Leib als einen solchen weder rechtfertigen können, noch wollen. Noch weniger aber kann aus einer unantastbaren Feststellung dieses qualitativen Gegensatzes die Unbegreifbarkeit des (sogenannt) realen Verhältnisses (sonst auch Wechselwirkung genannt) zwischen Geist und Natur im Menschen, und mit jener zugleich die sogenannte Geist- und Naturlosigkeit für Beide gefolgert werden."

„Denn keineswegs in der bejammerten qualitativen Verschiedenheit zweier Substanzen als Lebensprincipe, sondern darin: daß jene als eine zwischen Lebendigen und Todten bestimmt wurde, liegt die Unmöglichkeit, die harmonische Thätigkeit Beider mittelst Wechselwirkung zu begreifen, die zugleich nöthigt: zu ihrer Erklärung über beide

gegenseitig impenetrable Größen hinaus zu einem Dritten seine Zuflucht zu nehmen als dem ursprünglichen Gründer jener (prästabilirten) Harmonie. Diesen Ausweg zu Gunsten des Dualismus wird man uns vielleicht abzuschneiden suchen durch Berufungen auf historische Zeugnisse, in denen jene Impenetrabilität auch zwischen Seelen und Seelen ausgesprochen sei."

„Es fällt uns aber gar nicht ein: jene Lehrmeinungen als Thatsächliches zu läugnen; wohl aber die Nothwendigkeit einer Vermittlung durch ein Drittes über jenen, wozu sie ihre Zuflucht genommen, um ihre Wechselwirkung zu erklären. Wir müssen daher die Gegner zuerst darüber zu Rede stellen: warum sie die Einwirkung zwischen bloß quantitativ-verschiedenen Substanzen so leicht begreiflich finden, z. B. zwischen Individuen einer und derselben Art und Gattung im Thierreiche, und nicht minder in der Menschenwelt, insofern sie Antheil am Naturleben hat. Und die Antwort ist gewöhnlich diese, weil jene auf einem höhern Standpunkte der Betrachtung doch nur als Theile und Glieder einer und derselben Substanz [1] — als vereinzelte Producte derselben aus ihrem Streben zur Besonderung anzusehen sind; und weil daher diese Substanz immer nur auf sich selber einwirke; während der niedere Standpunkt sinnlicher Erfahrung eine Einwirkung auf Verschiedenes und Heterogenes voraussetze."

„Allein — es darf bei alle Dem — doch nicht vergessen werden: daß jene Substanz doch nicht mehr als numerisches Eins wie vor ihrer Lebensentfaltung, so auch nach derselben, vorhanden sei, weil sie eben in eine Vielheit von Einzelheit auseinander gegangen ist. Sie ist also das Eine nur noch in den Vielen, d. h. reale Einheit in realer Vielheit, welche überdies ein Mannigfaltiges ist durch das Verhältniß der progressiven Steigerung der Einzelwesen zu- und untereinander."

„Die Einwirkung nun eines Objectiven auf ein Subjectives, d. h. eines Sinnlosen auf ein Sinnbegabtes, sollte sie etwa leichter zu begreifen sein deßhalb, weil wir hinzusetzen dürfen: daß beide Factoren doch nur auf einer und derselben Linie zu stehen kommen, die eine und dieselbe Substanz in ihrer Entfaltung gezogen habe, und daß

---

[1] Die Geistwesen sind dem Wesen nach gleich und darum doch keine Vereinzelungen des Allgemeinen.

deßhalb ein Sinnloses doch noch kein Lebensloses, kein Todtes oder rein Objectives zu nennen sei?"

"Und fürwahr! ein Rein-Objectives ist so gut wie ein Rein-Subjectives ein leeres Abstractum, und daher ohne Wahrheit. Ebenso ist das Todte eine formale Contradiction des Lebendigen, und, als solche, wieder nichts Reales; und woher sollte dann noch ein reales Verhältniß sich einleiten lassen, das doch nur dort sich begründen läßt, wo jene Abstraction und Formalität sich nicht geltend machen. Zugleich aber erhellet daraus: daß zur Möglichkeit eines Realverhältnisses zweier, selbst qualitativ-verschiedener Substanzen nur noch das Moment der Subjectivirung für jede von Beiden hinzutreten dürfe, um die bisherige Kluft zwischen Beiden für ihre gegenseitige Erreichbarkeit auf immer auszufüllen. Mit andern Worten: daß für Beide nur noch der Grundgedanke — die Kategorie gefunden sein dürfe, um sie in ein Verhältniß zu einander denkend zu bringen, das jenem Verhältnisse analog ist, in welchem die Natur als Substanz, seit ihrer Differenzirung, zu ihr selber stehend aufgefaßt wird."

Aber zu einer realen Verbindung gehört nicht bloß, daß die Wesen lebendig sind, sondern daß das Wesen dieser lebendigen Wesen berührbar sei, z. B. daß der Geist auf die Materie, obwohl er von ihr gar nicht abgehalten wird, einwirken könne. Aber auch zwischen Lebendigem und Todtem, das keineswegs ein Abstractum ist, findet eine Einwirkung statt, indem der Geist doch etwas Lebloses berühren können muß.

Die Lebendigkeit erklärt also nichts. Aber hier begegnet uns abermals die Behauptung, daß nur die Erscheinungen, aber nicht die Wesen sich berühren; denn jene sind gleich, diese absolut verschieden. Dabei ist jedoch die centrale Einheit, welche im Menschen der Geist mit der Natur hat, wohl von der peripherischen, welche der Mensch mit der Außenwelt hat, zu unterscheiden. Wir sahen aber, daß nach dem Dualismus erstlich nicht die Substanz des Geistes und der Natur, sondern nur ihre Processe sich vereinigen, und sodann, daß diese Vereinigung keine reale, sondern nur eine formale ist.

Da aber die Unterordnung aufgehoben wird, so wird Alles in ein räumliches Nebeneinander verwandelt. Die ganze Welt gleicht einem Sandhaufen. Später aber werden wir sehen, daß durch die

Natur, mit welcher der Geist in Verbindung steht, oder nicht unmittelbar durch den Geist selbst, ein geistiger Zustand (geistiges Leben und geistiger Tod) auf den Geist überpflanzt werden will. Da aber Geist und Natur als sich selbst aufhebende Gegenpole erscheinen, so muß sowohl die leichtere und alleinige Uebermittelung, als auch jeglicher Zusammenhang geläugnet werden. Nach Pabst ist aber dieser Gegensatz folgender:[1] „Das Leben der Natur ist ein sich materialisirendes (d. h. sich veräußerndes und darum in der Erscheinung aufgehendes) Denken, und gibt eben als solches Zeugniß von der Contrapositivität ihres Seins gegen das Sein des Geistes, so daß Natur und Geist als conträr-contradictorische Relativa wohl allerdings auf einander hinweisen und sich wechselweise für einander postuliren; aber in dieser wechselseitigen (formalen) Affirmation einander ebenso in und durch Sich selbst (real) negiren."

II. Theologie.

§. 80.

Von der einfachsten Bestimmung zur höchsten Vielheit fortschreitend, haben wir die Realwelt im Allgemeinen betrachtet. Es steht fest, daß die Realwelt ein zusammenhängendes, aus mehren Wesen verschiedener Art bestehendes Ganzes, ein Universum ist. Dieses Universum selbst zerfällt in zwei Hälften, wovon die eine das Centrum, das höchste Wesen, die andere Hälfte die Peripherie, die niederen und untergeordneten Wesen einschließt. Die Betrachtung erfordert diese Sonderung.

Wir sind genöthigt, das Eine in dem Andern und gegen das Andere zu betrachten, und so müssen wir auch hier unser Augenmerk auf Gott hinrichten und ihn, von den niederen Wesen ausgehend, betrachten und endlich in lauterer Selbstheit erforschen.

Die Entwicklung ist aber diese, daß wir zuvörderst von der unteren Sphäre aus Gottes Dasein und Wirklichkeit nachweisen; daß wir sodann seine Wesenheit und Einheit und Eigenschaftlichkeit im Gegensatze zur Creaturwelt bestimmen; daß wir endlich Gott an sich, in

---

[1] Adam und Christus, S. 10.

seiner Lebendigkeit oder Dreipersönlichkeit in Betracht ziehen. Demnach handelt die erste Abtheilung von der Existenz, die zweite von dem Wesen und die dritte von der Dreipersönlichkeit Gottes.

1. Von Gottes Existenz.

§. 81.

Die Beweise für Gottes Existenz halten Einige für unmöglich, weil sie überhaupt von dem Existenzbeweise und der Speculation keine oder nur eine verkehrte Idee haben, in dem Wahne, man komme nicht über den Begriff hinaus, erzeuge einen selbstgemachten Götzen,[1] verliere den Glauben, oder man könne Gott aus keinem Principe, da er selbst Princip von Allem, beweisen.

Ueber alle diese Auswüchse des Afterphilosophismus und Aftertheologismus steht Günther erhaben, und er vertheidigt nach dieser Seite hin siegreich das Recht der Wahrheit. Aber wenn er auch in dieser Beziehung das Recht der Wahrheit gegen verkehrte Axiome vertheidigt, so irrt er doch in der Durchführung und es fehlt ihm gerade das Entscheidende. Denn seine Ansichten von der Existenz lassen nie einen Existenzbeweis von Gott zu; denn man müßte, da Existenz Selbstentfaltung ist, Gott selbst sich entfalten lassen und Gottes Sein davon ausschließen. Es fällt hier das subjective Denken mit dem objectiv Gedachten vollkommen zusammen, so daß sich, die Principien vollkommen durchgeführt, nur der Pantheismus ergeben kann.

Existenz ist aber nach den früheren Bestimmungen nichts Anderes, als das Außer — dem Wissen — bestehen, die vollkommene Realität eines Gedachten oder Objectes. So ist Tisch kein bloßer Begriff, sondern ihm entspricht eine vollkommene Realität. Weiß man nun von Gott, so sieht man leicht ein, daß er kein purer Begriff ist, sondern daß ihm ein reales Sein zukommt. Dieses ist die einfachste Art des ontologischen Beweises, wobei man klar einsieht, daß hier Gott nicht, wie in der negativen Dialektik, erzeugt wird. Insofern diese Beweisart die einfachste ist, dient sie zugleich zur Weiterführung dieser Beweise; denn es ist noch die Wirklichkeit der Creaturwelt und

---

[1] Vergl. des Verfassers Grundriß zum Systeme der christlichen Philosophie, S. 155 ff.

ihrer höchsten Verbindung mit Gott vorhanden, woraus auf Gottes Dasein geschlossen werden kann. Diese Beweise lassen sich daher in ideale, reale und formale eintheilen.

Der Dualismus kann keinen idealen oder ontologischen Beweis annehmen, nicht bloß nach der objectiven Seite hin, weil er Existenz irrig auffaßt, sondern auch nach der subjectiven Seite hin, weil er jeden logischen Beweis dadurch aufgehoben, daß er die Einheit zwischen dem Idealen und Realen aufhob. Dadurch verwandelte sich der logische in einen realen Beweis, wenn man so sich ausdrücken darf, in eine Production, in eine Erschließung des Unbestimmten zum Bestimmten und in eine Zurücknahme der Erschließung. Wie der Geist die Erscheinung auf sich zurückbezieht, so auch die Einwirkung der Außenwelt, ohne welche er nicht denken kann, auf diese und Gottes auf Gott. Es wäre also der Beweis nur so zu stellen: Ich erfahre eine Einwirkung Gottes in mir und diese beziehe ich auf Gott zurück. Außerdem, daß hier die Subjecte in einander übergehen, wird hier Gott schon als existirend angenommen.

Aber mit dieser Einwirkung ist nicht das Mindeste von dem Einwirkenden ausgesagt. Wir wissen nur, daß etwas einwirke; wie es heiße und welche Natur es habe, erfahren wir nicht. Daher wird ein anderer Versuch gemacht, nämlich dieser: daß aus der ursprünglichen Unbestimmtheit auf einen Einwirker, aus der Beschränktheit und Bedingtheit auf ein unbedingtes Wesen geschlossen wird. Aber da hier, wie schon bewiesen, jeder Uebergangspunkt aus der Gegenwart fehlt, so ist der Beweis außer den andern Schwächen unstatthaft.

Descartes erkennt einen wahren ontologischen Beweis an. Denn er trennt die Idee nicht von dem Geiste und verwandelt das Wissen in keinen realen Proceß oder in eine Wechselwirkung. Er sagt:[1] Dei existentia ex eo solo, quod ejus idea sit in nobis, a posteriori demonstratur. Demonstratio. Realitas objectiva cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter vel eminenter contineatur (per ax. 5); habemus autem ideam Dei (per def. 2 et 8), hujusque ideae realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur (per ax. 6), nec in ullo alio praeterquam in ipso Deo potest contineri (per def. 8); ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa,

---

[1] Rationes more geom. disp. prop. II.

Deusque proinde existit (per ax. 3). So unbeholfen diese Beweisführung ist, so behält sie doch volles Recht. Viel einfacher ist der (prop. I.) geführte Beweis: Idem est dicere, aliquid in rei alicujus natura sive conceptu contineri ac dicere, idipsum de ea re esse verum; atqui existentia in Dei conceptu continetur; ergo verum est de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse sive ipsum existere.

Unrichtig ist aber der fernere Unterschied zwischen einer möglichen und nothwendigen Existenz, weil die ideale mit der realen Möglichkeit und Nothwendigkeit identificirt wird. Er sagt daselbst (postulata): Quinto, ut diu multumque in natura Entis summe perfecti contemplanda immorentur; et inter caetera considerent in aliarum quidem omnium naturarum ideis existentiam possibilem, in Dei autem idea non possibilem tantum, sed omnino necessariam contineri.

Der deutsche Descartes ist aber so sehr von dem genetischen Wissen des Monismus übertäubt, daß er für den ontologischen Beweis das Hören und Sehen verloren. Er identificirt ihn mit dem kosmologischen oder realen Beweise. Denn das Wissen des Geistes an sich hat keine Wahrheit, es sei denn, daß es sich auf einen lebendigen Grund beziehe. Der Geist muß sich beständig zurufen, er sei nicht nur wissend, sondern auch der Realgrund des Wissens. Diese afterlogische Operation muß vorausgehen, um dem Gottesgedanken gleichfalls Realität zu geben, indem man ihn — den gehaltlosen und nominalistischen — auf einen Grund zurückbezieht, was nicht möglich, ehe man an sich dasselbe Experiment nicht gemacht. Außer dieser Afterlogik kommt aber noch der Widerspruch vor, daß im Ichgedanken nicht der Gedanke, sondern die Erscheinung zurückbezogen wird, und daß man, Gottes Einwirkung mit dem eigenen Denken identificirend, Gott in sich aufgehen läßt.

Bei dem ontologischen Beweise handelt es sich um den Inhalt des Gewußten, nicht um eine Einwirkung und Beziehung; denn sowohl Ich als Gott ist ein Gedanke, keine Thätigkeit, sondern die Form einer Thätigkeit, und daher bedarf es nur zum Beweise von Gottes Dasein der Erinnerung, daß Gott kein bloß Ideales ist. Es ist daher nicht wahr, daß (S. 482) „von dem Selbstbewußtsein in seiner Realität alle Erkenntniß und Anerkenntniß fremder Realität neben und sogar über dem Denkgeist ausgeht." Ebenso irrig ist es, wenn nach diesem zersetzenden logischen Processe gesagt wird (S. 481): „So

wenig der Eintritt des Ichgedankens (des Selbstbewußtseins) von dem Willen des Geistes abhängt, so wenig ist es auch der Willkühr des Geistes anheimgestellt: ob er zu dem Sich als endliches Sein denken, Gott den Unendlichen, Absoluten hinzudenke oder nicht? Und wie der Gedanke des Geistes von seiner Beschränktheit (Abhängigkeit im Erscheinen als Selbstoffenbaren) den Gedanken von seiner Bedingtheit (Abhängigkeit im Sein als Existenz) vermittelt, Beide aber vereint den Gedanken der Endlichkeit zusammensetzen; so vermittelt dieser Gedanke mit dialektischer Nöthigung den Gedanken vom unbeschränkten und unbedingten, d. h. unendlichen Sein. Es liegt nicht in der Gewalt des Denkgeistes, wenn er sich als bedingtes Realprincip (als reale Position, behaftet mit der Negativität) gefunden, bei dieser Negation an der Position, stehen zu bleiben — ohne diese letztere abermal zu negiren — und dadurch sich eigentlich zu affirmiren, d. h. Sich als Realpositives zu absolviren, ohne Sich doch hiemit zum Absoluten zu machen." Denselben Sinn hat es, wenn Günther anderswo (B. I. 240) sagt: „Daß Gott zuvor ein formales Moment im Selbstbewußtsein des Geistes sei, das von der Realität des letzteren seine Realität erhalte." Denn das ideale und reale Element an einer Idee läßt sich nicht trennen, sondern es ist zumal gegeben. Der Geist erkennt sich nur im Unterschiede von Gott, also nicht vor Gott, als ein bedingtes Wesen. Die Erkenntniß seiner als Realgrund ist nur eine logische Analyse und nur ein Element in der Selbsterkenntniß. Selbst Descartes[1] behauptet, daß die Idee Gottes im Geiste gewissermaßen eher, denn die von sich auftauche.

Daraus wird klar, daß der Dualismus gar keinen ontologischen Beweis führen kann, und so lesen wir (B. I. 150): „Nach meiner Meinung ist der ontologische Beweis noch nie vollständig geführt worden, weil er einerseits auf dem cosmologischen fußet, der in

[1] Medit. III. Nec putare debeo, me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti, ut percipio quietem et tenebras per negationem motus et lucis; nam contra manifeste intelligo, plus realitatis esse in substantia infinita, quam in finita, ac *proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius;* qua enim ratione intelligerem, me dubitare, me cupere, hoc est aliquid mihi deesse et me non esse omnino perfectum, si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem.

seiner Vollständigkeit nur auf dem Dualismus der Substanzialität im relativen Sein erbaut werden kann; andererseits auch auf dem physico-theologischen, wenn dieser von der Form des relativen Seins in seiner Totalität aufgefaßt, ausgeht (denn der practische ist auch der physico-theologische, insofern er sich nur mit einer besondern Form, und zwar der Geisterwelt, befaßt)."

„Er ist aber immer nur unvollständig geführt, wenn er im Resultate bloß aussagt: daß Gott ist und schlechthin ist, ohne auszusagen: was er seinem Wesen nach ist, d. h. was für ein Sein er als Sein schlechthin ist. Denn so wie ein bedingtes Sein durch den Begriff der Abhängigkeit seines Seins noch keineswegs die Qualität desselben bestimmt; so wird auch durch den Begriff der Unabhängigkeit des Urseins noch nicht seine Wesenheit ausgemittelt. Ja es ist nicht zu viel behauptet, wenn man sagt: daß der ontologische Beweis bisher mit gänzlicher Umgehung des creatürlichen Seins der Qualität nach, entstanden ist. Wenn die neueren Vertheidiger des ontologischen Beweises behaupten, daß er dadurch entstehe, daß die Denkkraft das in ursprünglicher unmittelbarer Wahrnehmung vorhandene Absolute ohne Rücksicht auf ein creatürliches Sein behandle; so täuschen sie sich deshalb, weil der Denkgeist nie sich selber in jener Wahrnehmung umgehen kann, wenn er auch alles Andere umgeht, wenn er auch später, in der formalen Construction des Beweises, von sich momentan absieht. Der Gedanke eines fremden Seins ist nicht früher, als der seines eigenen Seins; und der Gedanke eines fremden und zugleich unbedingten ist auch nicht früher, als der seines eigenen Seins als eines bedingten. Und zu diesem Gedanken gelangt der Mensch nur durch die Wahrnehmung: daß sogar das Erscheinen seines Seins (die Aeußerung seiner Kraft) vom Einflusse fremden Daseins abhängig ist, mithin um desto mehr das Sein selber."

Nach Günther ist der ontologische vom cosmologischen Beweise und dem vorgängigen Ichgedanken, als Realgrunde, so abhängig, daß er davon gar nicht verschieden ist. Daß Gott nicht qualitativ bestimmt wird, ist unrichtig; denn mit der Erkenntniß, daß Gott kein ideales Sein habe, ist zugleich jene von seinem Sein, wie es als höchstes von allem andern sich unterscheidet, implicite und im Allgemeinen enthalten. In Bezug auf Gott drückt er dasselbe, wie die zwei andern, aus; aber in Bezug auf den Ausgangspunkt unterscheidet er sich von den

übrigen so, daß er von der Idee seinen Ausgang nimmt, während die übrigen von dem Realen ausgehen. Wie aber das Ideale in der speculativen Entwicklung vorangeht, so nimmt auch der ontologische oder ideale Beweis die erste Stelle unter den Existenzbeweisen ein.

§. 82.

Zu den realen Beweisen übergehend, wollen wir sogleich Günthers Lehre von dem cosmologischen und physico-theologischen Beweise vernehmen, und daran unsere Bemerkungen fügen. Es heißt (V. I. 152): „Im cosmologischen Beweise läßt sich, wie gesagt, der Denkgeist auf die Bestimmung der Qualität des absoluten Seins ein. Wie gelangt er aber hiezu?"

„Wenn der Denkgeist sein eigenes Wesen nur im Gegensatze mit der Natur zu bestimmen im Stande ist; so wird er das Wesen Gottes ebenfalls nur im Gegensatze mit allem creatürlichen Sein zu bestimmen im Stande sein."

„Beim cosmologischen Beweise wird also ausgegangen vom wesentlich verschiedenen Gegensatze zwischen Geist und Natur und die Modification des Satzes vom Grunde wird lauten: Ist das Bedingte ein qualitativ verschiedener Gegensatz von Geist und Natur; so ist das Absolute eine sowohl vom Geiste, als von der Natur wesentlich verschiedene Substanz. Und das Resultat wird sein: Gott ist seinem Wesen nach, nicht Geist, nicht Natur; folglich ein Drittes — Ferner

„Beim physico-theologischen Beweise wird ausgegangen von der Form des relativen Seins. Diese Form aber ist sehr unbestimmt angegeben, wenn sie in eine Organisation nach und zur Vernunft gesetzt wird. Vernunft als Receptivität ist eben so leicht überall anzutreffen, wo ein Sinn gefunden wird, als nirgends — wenn sie als Sinn für das absolute Sein in seiner Einwirkung genommen wird. Die Form des relativen Seins liegt vielmehr in dem Streben ausgeprägt: Sich selbst als Sein zu erfassen — kurz: in dem Zeugungs- und Ueberzeugungs-Streben des Seins in seiner Selbstoffenbarung. Die Modification des Satzes vom Grund wird also lauten: „Ist das creatürliche Sein ein Wissen vom Sein; so ist das absolute Sein absolutes Selbstbewußtsein. Und das Resultat wird in dem Satze ausgesprochen: Gott ist als jenes Dritte, absolute Persönlichkeit, sich schlechthin wissendes Sein."

Nach Günther läßt sich der cosmologische Beweis auf die Eigen-

schaftsbestimmung Gottes ein; Gott erscheint als die dritte, von Geist und Natur verschiedene, Substanz, als absolute Persönlichkeit. Daraus ist klar, daß hier gar kein Existenzbeweis vorliegt, sondern nur gesagt wird, daß Gott, dessen Existenz vorausgesetzt wird, die höchste Persönlichkeit sei. Der Grund liegt, wie schon gesagt, darin, daß der Dualismus unter der Existenz die Selbstentfaltung versteht.

Hier muß nochmal auf den bereits angeführten realen Beweis, welcher für den ontologischen ausgegeben wird, zurückgegangen werden, um ihn mit dem Cartesischen zu vergleichen. Der Günther'sche Beweis geht auf die ursprüngliche, durch fremde Einwirkung vollbrachte Insdaseintretung zurück, also für das ganze Geschlecht auf die Schöpfung, um daraus die Beschränktheit und Bedingtheit, und damit das unbedingte Sein zu beweisen. Aber die Anknüpfung fehlt ihm, zumal sich der Mensch in jedem Augenblicke und in jeder Beziehung bedingt findet und fühlt. Ganz wahr ist, was Descartes sagt (medit. III.): Atqui si a me essem, nec dubitarum nec optarem nec omnino quicquam mihi deesset; omnes enim perfectiones, quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsemet Deus essem; nec putare debeo, illa forsan, quae mihi desunt, difficilius acquiri posse, quam illa, quae jam in me sunt.

Er selbst aber führt den realen Beweis von der Erhaltung des Endlichen, indem er sagt (rat. more geom. disp. p. III.): Si vim haberem, me ipsum conservandi, tanto magis haberem etiam vim mihi dandi perfectiones, quae mihi desunt; illae enim sunt tantum attributa substantiae, ego autem sum substantia, sed non habeo vim mihi dandi istas perfectiones, alioquin enim jam ipsas haberem, ergo non habeo vim meipsum conservandi. Deinde — non possum existere, quia conservor, quamdiu existo, sive a me ipso, si quidem habeam istam vim, sive ab alio, qui illam habet; atqui existo et tamen non habeo vim me ipsum conservandi, ut jamjam probatum est, ergo ab alio conservor. Praeterea ille, a quo conservor, habet in se formaliter vel eminenter id omne, quod in me est; in me autem est perceptio multarum perfectionum, quae mihi desunt, simulque ideae Dei; ergo est etiam in illo, a quo conservor, earumdem perfectionum perceptio. — Deinde ille idem non potest habere perceptionem ullarum perfectionum, quae mihi desunt, sive quas in se non habeat formaliter vel eminenter, cum enim habeat vim me conservandi, ut jam dictum est, tanto magis haberet vim sibi ipsi dandi,

si deessent; habet autem perceptionem earum omnium, quas mihi deesse atque in solo Deo esse posse concipio, ut mox probatum est; ergo illas formaliter vel eminenter in se habet, atque ita est Deus.

Mit großem unnützen logischen Pompe schließt Descartes von der Gegenwart auf die Existenz Gottes, und hat insoferne einen Vorzug vor jener Argumentation, welche wegen der Undenkbarkeit eines unendlichen Causalzusammenhanges auf einen Schöpfer zurückgeht. Descartes sagt selbst (resp. ad primas obj. pag. 55): Primo non desumsi meum argumentum ex eo, quod viderem in sensibilibus esse ordinem sive successionem quandam causarum efficientium; tum quia Deum existere multo evidentius esse putavi, quam ullas res sensibiles; tum etiam quia per istam causarum successionem non videbar alio posse devenire, quam ad imperfectionem mei intellectus agnoscendum, quod nempe non possim comprehendere, quomodo infinitae tales causae sibi mutuo ab aeterno ita successerint, ut nulla fuerit prima. Nam certe ex eo, quod istud non possim comprehendere, non sequitur aliquam primam esse debere, ut neque ex eo, quod non possim etiam comprehendere infinitas divisiones in quantitate finita, sequitur aliquam dari ultimam, ita ut ulterius dividi non possit, sed tantum sequitur intellectum meum, qui est finitus, non capere infinitum. Itaque malui uti pro fundamento meae rationis existentia mei ipsius, quae a nulla causarum serie dependet, mihique tam nota est, ut nihil notius esse possit: et de me non tam quaesivi, a qua causa olim essem productus, quam a quo tempore praesenti conserver, ut ita me ab omni causarum successione liberarem. Deinde non quaesivi, quae sit causa mei, quatenus consto mente et corpore, sed praecise tantum, quatenus sum res cogitans.

Vom Zweifel an dem Sinnlichen getrieben, konnte Descartes nur den Geist zum Ausgangspunkte seiner Argumentation nehmen. Damit fehlt aber die Allgemeinheit. Was er ferner von dem unendlichen Causalnexus sagt, ist nicht gegründet; der Schluß jedoch von der Gegenwart ist anzuerkennen. Man sieht, daß bis jetzt kein allgemein giltiges Princip für diesen Beweis aufgestellt wurde. Denn der cosmologische Beweis sieht auf die Vergangenheit zurück; der physicotheologische Beweis ist entweder gar keiner oder nur ein Nebenbeweis. Schließt man nämlich von der Weltordnung auf einen weisen Welturheber, so beweist man nicht, daß Gott existire, sondern man beweist eine

Eigenschaft Gottes, seine Weisheit. Nimmt man ihn als Nebenbeweis, so daß dieser Name hinwegfällt und die Sache bleibt, und versteht unter der anderen Benennung des teleologischen Argumentes nicht die Zweckmäßigkeit der Weltordnung, sondern das Endziel der Welt, so schließt er sich an den cosmologischen, eigentlich realen, an und bildet das dritte Glied in der Weise: daß die Zeit- und Raumform der uns umgebenden Dinge, wie auf eine Weltentstehung ehevor und auf eine Welterhaltung in der Gegenwart, so auch auf einen Endpunkt, dem sie entgegen streben, hinweisen. Von einer Zweckmäßigkeit kann hier nimmer die Rede sein.

Der deutsche Descartes aber macht aus beiden Beweisen für Gottes Existenz Eigenschaftsbeweise, da der erste nur besagen solle, daß Gott, der doch bereits existirt, eine von Geist und Natur verschiedene Substanz sei. Aber ist denn damit, daß Gott von Geist und Natur verschieden sei, schon ausgesagt, was er ist? Eine numerische und qualitative Verschiedenheit ist doch noch geringer, weil negativ, als die Bestimmung Gottes als Urseins, woran man Anstand genommen. Der zweite Beweis geht von dem Wissen des Endlichen aus, und spricht Gott ein absolutes Wissen im Gegensatze zum beschränkten des Endlichen zu. Gott ist die absolute Persönlichkeit oder das absolute Selbstbewußtsein.

§. 83.

Der dritte Existenzbeweis ist der praktische, moralische, vom Gewissen hergenommene. Er stützt sich auf eine innere Thatsache und ist für den, welcher diese Thatsache anerkennt, beweisend.

Aber auch die äußere oder historische Thatsache, daß man ein höchstes Wesen verehrte und verehrt, dient zur Grundlage für einen Existenzbeweis. Man nannte ihn den historischen. Beide, der moralische und historische, sind nicht dem Wesen nach verschieden und daher als formale zu fassen, weil hier nur die Thatsache analysirt werden darf, um Gottes Existenz zu erkennen.

Günther mißkennt auch den praktischen Beweis, wenn er sagt (V. I. 153): „Endlich wird beim praktischen Beweise ausgegangen von den Zwecken der freien Wesen. Und eben diese Besonderheit modificirt den Satz vom zureichenden Grunde dahin: daß Intelligenzen, die in dem Wissen um ihr eigenes bedingtes Sein das absolute Sein zugleich erfassen, eben in diesem letztern den Endzweck ihres Seins

nach den Grundkräften desselben gefunden haben. Das Resultat muß hier demnach lauten: Gott ist das Urziel der Geister."

Aber dieser Beweis ist durchaus nicht der praktische oder moralische, sondern der teleologische, und sodann ist er, wie bei den beiden vorhergehenden, gar kein Existenzbeweis, indem er nur aussagt, daß Gott, der Existirende, das Urziel der Geister sei. Der teleologische Beweis bezieht sich aber auf die gesammte Schöpfung. Und so sehen wir, daß von den sämmtlichen Beweisen alle unrichtig sind, daß der reale, nicht ontologische, nur einseitig geführt ist.[1]

Mit Recht fragt man um den Grund dieses Mißverstehens und erkennt ihn gerade in der mit dem Monismus verwandten Dialektik, welche eine negative ist. Denn auf der einen Seite wird die Einheit zerrissen und nur eine reale Vermittlung zugelassen, wodurch aller Beweis unmöglich gemacht wird, und auf der andern Seite wird gleichwohl die aufgerissene Kluft wieder durch Identification ausgefüllt. Dieses ist der neue Beweis, wovon wir lesen (B. I. 240): „Aus dem Unbedingten kann sich der Geist als Bedingtes begreifen; und zwar weder in der Weise: wie das Erscheinen aus dem Sein; noch in der Weise: wie Einzelnes aus dem Allgemeinen mittelst Besonderung begriffen wird; sondern auf eine von beiden abweichende Weise: durch ursprüngliche Setzung (als Uebersetzung eines Gedankens aus seiner formalen Existenz in die Realität), d. h. durch Schöpfung und hiemit im Gegensatze zu jenen frühern Offenbarungsweisen."

„Und eben in dieser Weise: Bedingtes in seiner Gewißheit und Realität aus dem Unbedingten als Realität zu begreifen, liegt die Sicherheit für die Gewißheit. Mit jener kehren sich die Pole in der Ideenwelt des Geistes gewissermaßen um. Gott, zuvor ein formales Moment im Selbstbewußtsein des Geistes, das von der Realität des letzteren seine Realität erhielt, ist nun absolute Realität und als diese zugleich Selbstbewußtsein durch sich, in welches ursprünglich der Weltgedanke als formales Moment eintritt, das sodann auch seine Realisirung von der absoluten Realität erhält. Was Wunder! wenn nun das bedingte Sein als selbstbewußtes wieder zu dem Gottdenken eben so emporsteigt, wie es als Gedanke vom denkenden Gotte ausgegangen; und beim Gottesgedanken in seiner Realität angelangt, nun auch den Weg findet (oder doch zu erspähen sucht), auf dem in Gott der Gedanke von der

---

[1] Auch in Thomas a scrupulis S. 132 finden sich keine besseren Bestimmungen.

Welt und ihre Realität sich eingestellt hat. Und hierin liegt auch der wahre Idealismus.“

Wie in der Ascension, so wird in der Descension die Thätigkeit Gottes mit der Form identificirt, und das Resultat ist: daß Gottes lebendige Gedankenacte Leib annehmen und real werden und so, ohne ihre Natur zu verlieren, wiederum Gott zustreben. Gottes und der Welt Gedanken sind also außerdem, daß gar kein Unterschied hinsichtlich der Lebendigkeit stattfindet, identisch. Was ist natürlicher, als daß die verkörperten Gottesacte abermals zu Gott hinziehen? was ist dagegen auch klarer, als dies, daß dadurch nur der Pantheismus gelehrt wird?

2. Von Gottes Wesenheit.

§. 84.

Nachdem wir Gottes Existenz bewiesen, können wir erst bestimmen, was Gott ist. Eingeschlossen liegt diese Eigenschaftsbestimmung bereits in dem Worte, Gott zum Unterschiede von allem Anderen und in den Existenzbeweisen. Die Existenz selbst ist keine Eigenschaft Gottes, sondern eine allgemeine für die ganze Realwelt geltende Bestimmtheit. Wie wir früher bewiesen, ist das Wesen (οὐσία) die Grundbestimmung und das darin Enthaltene oder Inbegriffene die Nebenbestimmung, woran sich die Einheitsbestimmung zwischen Wesen und Form anreiht.

Was die Grundbestimmung anlangt, so sagt Gott von sich selbst: „Ich bin, der ich bin,“ eine Bestimmung, welche sich in dem Worte Jehova, in dem griechischen θεός, dem lateinischen Deus und dem deutschen Gott wiederfindet. Was heißt aber: Gott ist der Seiende? Offenbar trifft diese eigenschaftslose Bestimmung das unbedingte oder absolute Sein aus; denn eine Bestimmung ist nur zum Unterschiede nothwendig. Gott ist aber gerade dadurch unterschieden, daß ihm das Sein eigenschaftslos beigelegt wird. Er ist demnach der auf höchste, vollkommene oder absolute Weise Seiende, oder Gott ist das höchste, absolute Sein oder Wesen. Aus demselben Grunde nennt die Schrift Gott den Höchsten oder Allerhöchsten; man sieht unschwer ein, wie nur der Ausgangspunkt eine Verschiedenheit im Ausdrucke bewirkt, während die Sache dieselbe bleibt. Denn von Oben nach Unten nennt sich Gott den Seienden, den Unwandelbaren; von Unten nach Oben

nennen wir Gott den Höchsten. Verbinden wir beides zusammen, so nennen wir Gott das höchste oder absolute Wesen.

Der Monismus dagegen kann nie von Gott sagen: Er ist, sondern vermöge seiner setzenden Dialektik muß er behaupten: Gott wird. Dasselbe ist auch bei Günther der Fall, der die Beziehung der Erscheinung auf das Erscheinende für die höchste Erkenntniß hält. Daher gestaltet sich die ideale und logische Erkenntniß immer in eine reale, theogonische um: Gott wird, ist Existenz durch sich. Dazu aber kommt noch, daß er Gott nicht als das höchste Wesen aus Furcht eines Semipantheismus benannt wissen will, insoferne die andern Wesen nur als Gottes Theile und Bruchstücke begriffen werden könnten. So sagt er (S. 306): „Was Cartesius als das allervollkommenste Wesen, das bezeichnete Augustin als das höchste Sein (summum Esse). — Das Quantitätsverhältniß aber zwischen Gott als dem höchsten und der Menschenseele als untergeordnetem Geiste involvirt nothwendig den Halbpantheismus in der wissenschaftlichen Theologie und Psychologie."

Zu dem früher Geäußerten ist noch hinzuzufügen, daß nicht die quantitative Bezeichnung, so wie nicht die qualitative schon eine Wesensverschiedenheit enthält, außer in dem Falle, wenn sie sich auf das Wesen (ὄν oder οὐσία) beziehen. Daher trifft die quantitative Bezeichnung im höchsten Wesen mit dem Wesen auch die Wesenheit und enthält den Wesensunterschied. Auf dieselbe Weise begründet die Persönlichkeit noch keinen Unterschied zwischen Gott und Creatur, weil sie beiden gemeinsam ist, wohl aber der Gradunterschied. Günther spricht zwar von einem qualitativen und qualitativ-wesentlichen, aber von keinem quantitativ-wesentlichen Unterschiede. Die Schrift[1] sagt aber ausdrücklich, wir seien zu Gottes Ebenbild erschaffen, seien Gott ähnlich, Götter, von gleichem Geschlechte mit Gott, Söhne des Allerhöchsten, — Ausdrücke: welche offenbar einen Gradunterschied der Wesen, aber dabei doch einen wesentlichen Unterschied enthalten.

Wie die quantitative Bestimmung im höchsten Wesen nur eine dialektische Bezeichnung ist, so auch die von Gott als absolut freiem und nothwendigem Wesen, im Gegensatz zu den bedingt freien und nur möglichem Wesen. Günther sagt dagegen (V. I. 337): „Da Gott als Substanz wesentlich (qualitativ, nicht bloß quantitativ) vom Geiste und der Natur als Lebensprincipien verschieden gebraucht werden muß; wie

---

[1] Genes. 1, 26; Ps. 81, 6; Act. 17, 28; Marc. 5, 7.

läßt sich unter dieser Voraussetzung die Wesens-Qualität Gottes als unbeschränkte (unendliche) Freiheit, oder als absolute Nothwendigkeit (ens absolute necessarium) oder gar als beides zugleich bestimmen; ohne sich hiemit zugleich der Gefahr auszusetzen: die qualitative Wesensverschiedenheit in einem Athem zu einer bloß quantitativen herabzusetzen, wenn nämlich der Zusatz ausbleibt: daß jener Ausdruck nur ein vergleichweiser und daher uneigentlicher sei? Wie läßt sich überhaupt jenes Princip ein freies nennen, dessen Thätigkeit Allmacht ist, da doch jenem Principe nur das Prädikat der Freiheit ursprünglich (?!!) vindicirt wird, das seine Freithätigkeit in der Wahlfreiheit (Willkür) zwischen Treue und Untreue gegen sein Wissen als Gewissen beurkundet? Oder wie läßt sich dasselbe Princip ein nothwendiges nennen, wie die Natur, deren Bewußtsein die Bewußtlosigkeit zur Voraussetzung hat, aus der Es sich mühsam an's Licht des Gedankens emporarbeitet; wo im Gegentheile jenes Princip als Sein schlechthin, durch seine Selbstbestimmung zur Selbstoffenbarung, jede Voraussetzung ihres Seins als eines Unbestimmten, ursprünglich negirt und aufhebt, und so dieselbe zur bloß formalen Voraussetzung (zur Leerheit) herabsetzt."

Wenn die Schule Gott das vollkommenste oder absolute Wesen nennt,[1] so bestimmt sie diesen Ausdruck dahin, daß in Gott die Vollkommenheiten aller Dinge sind, mit der Erklärung, daß ihm keine

---

[1] S. Thomas, summa theol. p. I. qu. 4. a. 2. In Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas, quae inveniatur in aliquo genere. Et hoc quidem ex dictis considerari potest. — Primo quidem per hoc, quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva vel secundum eandem rationem, si sit agens unicum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis. Manifestum est enim, quod effectus praeexistit virtute in causa agente; praeexistere autem in virtute causae agentis non est praeexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet praeexistere in potentia causae materialis sit praeexistere imperfectiori modo, eo quod materia, in quantum hujusmodi, est imperfecta; agens vero, in quantum hujusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. — Secundo vero ex hoc, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim, quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc ideo est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed si calor esset per se subsistens, non potest ei aliquid deesse de virtute caloris.

Vollkommenheit fehle, die ein anderes Wesen hat. Damit ist nicht gesagt, man müsse zuvor die Eigenschaften aller Geschöpfe betrachten und sodann summiren, und diese Summe sei Gott. Sondern Gott hat diese Eigenschaften nicht in ihrer Summe, als das allerrealste Wesen, sondern in ihrer Potenzirung in sich. Gott ist sonach das absolute Wesen.

Wie aber der Dualismus im Erkennen eine Bearbeitung der Bilder und Abdrücke und eine Sublimirung und Summirung annimmt, gleichwie die Vielheit des Realen durch Entsonderung des unbestimmten Principes entstanden: also will er auch in jeder solchen positiven Bezeichnung nur eine Entsonderung und Verbindung erblicken. Dagegen fährt die Bezeichnung in Positives und Negatives, in Ideales und Reales auseinander. So lesen wir:[1] „Das unbedingte Sein ist und ist als Unbedingtes nothwendig zugleich ein Unbeschränktes und als beides zugleich das Unendliche, folglich die Real-Unendlichkeit selber."

„Und der Gedanke vom Real-Unendlichen ist so wenig ein Begriff, als der Gedanke vom real-endlichen Sein, als Ichgedanke. Jener ist kein Inbegriff des Endlichen; denn er ist so wenig entstanden durch Zusammenfassung alles Daseienden als solchen, als er entstanden ist durch synthetische Collection der einzelnen Vollkommenheiten aus einem durch Analyse zerlegten Dasein;" — d. h. wie es bei der positiven Bezeichnung Gottes als des höchsten Wesens der Fall ist. Dieses beruht, wie schon gesagt, auf dem Mißverständnisse, daß der Begriff eine Sammlung von Eigenschaften sein soll; sowie darauf, daß der Begriff mit dem Begriffenen identificirt wird. So ist beschränktes, endliches Sein ein Begriff von dem Wesen, das nicht Gott ist; aber dieser Begriff ist durch keine Sammlung von Eigenschaften entstanden. Gott ist nicht, wenn er als höchstes, vollkommenes Sein bestimmt wird, die Summe aller Eigenschaften; denn dadurch wäre er nichts weiter, als ein monistisch-dualistischer Begriff. Dieser Dialektik muß Gottes Wesen verschlossen bleiben.

§. 85.

An die Grundbestimmung von Gott als absolutem Wesen reihen sich die Nebenbestimmungen, welche in jener central geeint sind. Die

---

[1] Juste-Milieus, S. 22.

Grundbestimmung bezieht sich auf die Wesenheit und die Urform des Wesens, daß Gott absolut lebendig ist.

Hier können die Eigenschaften Gottes nur so weit besprochen werden, als wir sie im Dualismus finden. Wir finden hier eine ganz falsche Bestimmung, welche an sich zum Wesen Gottes (seiner Lebendigkeit) gehört, aber als eine besondere Eigenschaft beschrieben und als die Erscheinung Gottes begriffen wird. Diese ist die Selbstentfaltung und Entwicklung, die Aseität oder Perseität Gottes. Günther sagt über die scholastische Aseität reflectirend und sie beschränkend (V. I. 327): „Der alte Gedanke von der Aseität Gottes erleidet überhaupt die Modification: daß jene nicht auf das göttliche Sein, sondern blos auf das Dasein (Persönlichkeit) der Gottheit eine Anwendung verträgt. Und dazu fügt er die Bemerkung: St. Thomas sagt: Deus volens suum esse (quod est sua bonitas) vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem. Das Esse suum (Essentia) ist hier ohne weiteres gleichbedeutend mit dem Dasein (Existentia) und der Deus volens (verursachend seine Essenz) gleichbedeutend mit dem Sein (dem Principe oder Substanz des Daseins). Er sagt auch: De ratione entis facti est, quod esse suum ex alia causa dependet, quod est contra rationem ejus, quod dicitur Deus. Die causa Sui im buchstäblichen Sinne ist hier nicht zu verkennen." Dagegen ist zu bemerken: daß der Unterschied zwischen Essentia und Existentia — Substanz und Erscheinung — ein unwahrer, dem Mittelalter fremder ist; ferner: daß im Willensacte, da er die Essenz begleitet, keine Verursachung liegt, wie Günther den heil. Thomas behaupten läßt. Ueberhaupt ist zu bemerken, daß dieser unadäquate Ausdruck im Mittelalter, wie bei Descartes und in der Folgezeit bei den Theologen eine mehr technische Bedeutung, wiewohl gegen die Bezeichnung, hat.

Wie Günther zu jener Beschränkung gekommen, sagt er selbst (V. I. 16):[1] „Es ist in neuerer Zeit, vorzüglich vom modernen Monadismus aus, viel Lärmens erhoben worden gegen die alten Ausdrücke: Aseität oder Causa Sui, was uns nicht wundern darf bei seiner Grundansicht vom Werden überhaupt, das er als ein undenkbares schlechthin eben so negirt, wie der Monismus, sein Antipode im Pantheismus der Gegenwart, das Sein als solches."

---

[1] Vgl. Vorschule II. B. S. 540.

„Ohne nun gerade ein Anhänger jener Schule zu sein, kann man einer Bemänglung jener Ausdrücke nicht in jeder Hinsicht abhold sein, da nämlich eine Bezeichnung (die dem Absoluten bloß zukömmt, so lange man die Bestimmung desselben nur auf dem Wege von Unten nach Oben, also nur in der Relation zur Creatur, unternommen) eine Veränderung leidet, wenn von dieser Relation abgesehen, der Weg von Oben nach Unten eingeschlagen wird. Hier tritt nun an die Stelle des Wortes (Aseität), das zuvor das Sein in Gott betraf, der Ausdruck: Schlechthin Sein; dafür aber kann jetzt mit vollem Rechte derselbe Ausdruck: für das Dasein Gottes verwendet werden. Gott ist nun der Dreieinige durch sich, wenn Er auch nicht mehr als causales Princip der Dreieinigkeit, zugleich als causatum genannt wird." Günther will also diesen Ausdruck nicht ganz tilgen, sondern nur auf die Production der Existenz oder Erscheinung beschränken. Dabei übersieht er aber, daß dieser Ausdruck: durch sich oder von sich Sein, Ursache seiner, alsdann seine Wahrheit verliert.

Gleichwohl aber hat Günther diesen Ausdruck nicht auf die Erscheinung allein beschränkt. Wenn er behauptet[1]: „daß statt des Ausdruckes Sein durch sich der andere Sein schlechthin zu dem Zwecke gebraucht ist, um die Verwandtschaft des frühern Ausdruckes mit dem scholastischen Gedanken von der Aseität Gottes zu vermeiden," so sagt er selbst an der betreffenden Stelle (V. I. 107): „Und ist Gott als Sein durch sich, auch deßhalb schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtsein: so wird der Character dieses absoluten Selbsterkennens eben darin bestehen: daß er sein absolutes Wesen als solches unmittelbar (ohne Vermittlung von Außen her) zum Objecte seiner Anschauung macht." Die Verbesserung ist also nur an einigen Orten eingetreten. Wie er früher sagte[2]: „In jenem Gedanken vom Real-Unendlichen liegt einstweilen nichts als die Negation des Nichtdurchsich-Seins und Daseins, folglich gleich nothwendig die Affirmation des Durchsich-Seins und Erscheinens, die vor der Hand auch keine höhere Realität für sich in An-

---

[1] In der Lydia S. 385, wo er sich gegen den Verfasser beklagt, daß die Verbesserung nicht beachtet worden, während er mit offenen Augen nicht sieht, daß Gott — Sein und Erkennen durch sich — sowohl in der ersten als zweiten Auflage genannt wird.

[2] Juste-Milieus, S. 22.

spruch nimmt, als die, welche bereits der Ichgedanke als Gedanke vom Realgrunde als Princip (Substanz) und substanziellen Träger zugleich seines Daseins angesprochen und ausgesprochen hat;" — wie er also früher lehrte, so lehrt er auch jetzt noch trotz der eigenen Aussage einer Verbesserung dasselbe, indem es heißt (V. I. 126): „Allerdings stammeln Ihn unsere Psalmen — aber sie stammeln Ihn nicht, denn sie müssen Ihn ganz bestimmt nennen Den, Der da ist, und doch nicht ist, was die Weltcreatur in ihrer antithetisch-synthetischen Gliederung ist. Es wird von Uns das Sein durch und aus sich genannt, insofern wir Uns weder als Sein noch als Dasein durch und aus uns finden. Er ist als Sein durch sich auch sein Wissen durch sich — seine Selbstoffenbarung, und in dieser der Dreieinige und als dieser die ewige Liebe, in der Er sich selber und Alles, was in Ihm liegt, geliebt." Man erinnere sich an die Stelle des heil. Thomas, wonach Gott sich selbst und sein Werk will, so wird man keinen Unterschied finden, als den, daß dort nur uneigentlich, hier aber eigentlich die Aseität gebraucht wird. Dieses bestätigt er selbst (V. I. 317. Anm.) mit den Worten: „St. Thomas nannte die göttliche Kraft in ihrer Thätigkeit ein fieri non secundum rem, *sed secundum rationem tantum.*"

Dasselbe Resultat gewinnen wir, so wir den Gegensatz, das Nichtdurchsichsein, betrachten. Günther sagt (V. I. 239): „Der Geist findet sich zunächst als beschränktes und darum auch als bedingtes Wesen und verbindet jenen Gedanken der Abhängigkeit des Erscheinens mit dem der Abhängigkeit des Seins zu dem Einen Gedanken der Endlichkeit (oder Creatürlichkeit), an den sich nothwendig der Gedanke der Unendlichkeit (Absolutheit) anschließt. Denn als Bedingtes findet Er sich als Sein nicht durch sich, weil durch ein Anderes; folglich als ein Sein, das bei aller Positivität und Realität doch mit einer Negativität behaftet ist; die aber wegfällt, wenn er das unbedingte Sein nicht durch Anderes (und insofern durch sich) denkt und denken muß, weil der Gedanke: Nicht durch sich zu sein, nothwendig mit dem Gedanken: durch Anderes zu sein, so zusammenfällt; wie dieses Andre wieder nur als Sein schlechthin (als nicht weiter Abhängiges und darum auch für seine Erscheinung nur auf Sich allein Angewiesenes) gedacht werden kann, wenn der unendliche Regreß (als schlechte Unendlichkeit) nicht Platz greifen soll. Dieses Sein durch

sich *(Esse a se)* oder Sein schlechtweg *(Esse absolutum)* ist daher das Unendliche im eigentlichen Sinne."

Indem Günther die Aseität auf die Erscheinung allein beschränkt, so ist Gottes Substanz gefaßt als setzend die Erscheinung. Nun fragen wir: wenn Gott die Erscheinung setzt, ist er dann nicht bereits erscheinend als Setzender? Oder kann man etwas setzen ohne Thätigkeit? [1] Der Grund davon liegt in der falsch gefaßten Lehre von Substanz und Accidenz, in der Identification der Substanz und der Causalität (§. 50).

Descartes war schon auf dem Wege, diese Unterscheidung Gottes als Aseität von andern Wesen in Bezug auf den Sachgehalt für irrig zu erklären, obwohl er sie der Form nach noch festhält. Resp. ad I. object. p. 56. sagt er: Non dixi impossibile esse, ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius, etsi enim aperte id verum sit, quando restringitur efficientis significatio ad illas causas, quae sunt effectibus tempore priores, vel quae ab ipsis sunt diversae, non tamen videtur in hac quaestione ita esse restringenda, tum quia nugatoria quaestio esset. Quis enim nescit idem nec se ipso prius nec a seipso diversum esse posse? tum etiam quia lumen naturale non dictat ad rationem efficientis requiri, ut tempore prior sit suo effectu; nam contra, non proprie habet rationem causae, nisi quamdiu producit effectum, nec proinde illo est prior. Dictat autem profecto lumen naturae nullam rem existere, de qua non liceat petere, cur existat, sive in ejus causam efficientem inquirere; aut si non habet, cur illa non indigeat, postulare; adeo ut si putarem nullam rem idem quodammodo esse posse erga seipsam quod est causa efficiens erga effectum, tantum abest, ut inde concluderem aliquam esse causam primam; quin e contra ejus, quae vocaretur prima, causam rursus inquirerem et ita nunquam ad ullam omnium primam devenirem.

---

[1] Zukrigl geht noch weiter, wenn er sagt (Tübinger Quartalschrift 3. H. 1849. S. 531): „Das absolute Princip kann sich allerdings nicht erst setzen, da es ja schon ist; aber die Entfaltung (Production) desselben zur Dreipersönlichkeit (zum selbstbewußten absoluten Dasein) ist immerhin denkbar. Kann ja doch ein Weizenkorn sich zum Halm und zur Aehre entfalten und so sein Wesen vollenden, wie sollte denn in Gott die Genesis unmöglich sein?" Er übersieht den Einfluß der Elemente und der Sonne, und sodann, daß Gott, um sich zur Erscheinung zu verhelfen, schon thätig sein muß. Gerade Gottes Vollendetheit läßt keine solche Production zu.

Sed plane admitto, aliquid esse posse, in quo sit tanta et tam inexhausta potentia, ut nullius unquam ope eguerit ut existeret, neque etiam nunc egeat, ut conservetur; atque adeo sit quodammodo sui causa, Deumque talem esse intelligo. Nam quemadmodum etiamsi fuissem ab aeterno ac proinde nihil me prius extitisset, nihilominus quia considero temporis partes a se mutuo sejungi posse, atque ita ex eo quod jam sim, non sequi me mox futurum, nisi aliqua causa me quasi rursus efficiat singulis momentis, non dubitarem illam causam, quae me conservat, efficientem appellare: ita etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est, qui se revera conservat, videtur non nimis improprie dici posse sui causa. Ubi tamen est notandum, non intelligi conservationem, quae fiat per positivum ullum causae efficientis influxum, sed tantum quod Dei essentia sit talis, ut non possit non semper existere.

Ex quibus facile respondebo ad distinctionem verbi; a se; etsi enim ii, qui non nisi ad propriam et strictam efficientis significationem attendentes cogitant impossibile esse, ut aliquid sit causa efficiens sui ipsius nullumque hic aliud causae genus efficienti analogum locum habere animadvertunt, non soleant aliud intelligere, cum dicunt aliquid *a se esse, quam quod nullam habeat causam;* si tamen iidem ipsi ad rem potius, quam ad verba velint attendere, facile advertent negativam verbi a se acceptionem a sola intellectus humani *imperfectione procedere nullumque in rebus habere fundamentum:* quandam vero aliam esse positivam, quae a rerum veritate petita est et de qua sola meum argumentum processit. Nam si e. g. quis putet corpus aliquod a se esse; forte non aliud intelligit quam nullam causam habere: neque hoc ob positivam ullam rationem affirmat, sed negative tantum, quia nullam ejus causam agnoscit. Atqui hoc imperfectio quaedam in eo est, ut facile experietur postea, si consideret partes temporis unas ab aliis non pendere, nec proinde ex eo quod illud corpus supponatur ad hoc usque tempus a se fuisse, id est, sine causa, hoc sufficere ut etiam in posterum sit futurum, nisi aliqua potentia in eo sit ipsum continuo veluti producens, tunc enim videns talem potentiam in idea corporis nullam reperiri, statim inde colliget istud a se non esse, sumetque hoc verbum a se positive. Simili modo cum dicimus Deum a se esse, possumus quidem etiam intelligere istud negative, ita scilicet ut tantum sensus sit, nullam esse ejus causam, sed si prius de causa cur sit, sive cur esse per-

severet, inquisivimus, attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam, quae in ejus idea continetur, tam exsuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa, cur ille esse perseveret, nec alia praeter ipsum esse possit, dicimus Deum a se esse, non amplius negative, sed quam maxime positive.[1]

§. 86.

Es ist die Einheit zwischen der Grundform und den Nachbestimmungen Gottes, zwischen Substanz und Existenz, zu erforschen. Diese Einheitsbestimmungen sind die Erkenntnißstufen, welche der Geist von Unten nach Oben gehend betritt, womit nicht gemeint ist, daß Gott z. B. anfänglich Substanz, hierauf Leben ist. So können wir jedes Ding als Sein oder Seiendes betrachten; bestimmter und beschränkter nur einiges Sein als ein Leben und wieder weniger als ein geistiges Leben. Gott aber bezeichnen wir, weil er als das höchste Wesen erkannt wurde, als Ursein, als Urgeist und als Urleben.

Als Ursein ist Gott von Nichts begrenzt, also unermeßlich oder unendlich, d. h. raumlos, weil nichts neben ihm als Grenze (finis) besteht, und er Alles einschließt und nur in sich selbst seinem Wesen nach ist, ohne aber darum in einer Raumform zu sein. Als Urleben erleidet er keinen Wechsel in sich, sondern von ihm kommt alles Lebendige und alles wahre und vollendete Leben der freien Creatur. Als Geist durchdringt er Alles und ist in Allem und über Allem raumlos und unbegrenzt. In dieser Beziehung sagt die Schrift[2] von Gott, er sei ein Geist und die ihn Anbetenden sollen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Offenbar tritt hier das Merkmal einer freien, Alles durchdringenden und an keinen Raum gebundenen Macht hervor. Natur und Thätigkeit sind unzertrennbar vereinigt.

Die heilige Schrift spricht im wahren, natürlichen und primitiven Sinne von Gott als Geist, während man nach der dualistischen Lehre von Gott nur bildlich und höchst uneigentlich von Gott die Geistigkeit prädiciren kann. So sagt Günther (B. I. 116, 135, 166, 168): „Es versteht sich von selbst, daß man Gott auch Geist nennen kann, theils insofern Gott mit dem creatürlichen Geiste unter einen Begriff gebracht werden kann (inwiefern nämlich Gott und Geist darin über-

---

[1] Vergl. darüber des Verfassers christliche Trinitätslehre, S. 146.
[2] Joh. 4, 24.

einkommen, daß sie, im Gegensatze zur Natur, nichts Materiales sind); theils weil Gott und Geist unter dem Begriffe des selbstbewußten Seins stehen. Erscheint der Begriff Geist dort als bloß negativ, so erscheint er hier als positiv bestimmt; aber doch nur in bloß formaler, d. h. rein logischer Beziehung, die noch gar nicht berechtigt: das Verhältniß zwischen Geist und Gott als eines mit metaphysischem Gehalte zu behandeln. Denn wenn man sagen wollte: Gott sei die reinste Materie, wie behauptet würde: Gott sei der höchste Geist; so sieht man handgreiflich: daß widersprechende Prädicate Einem und demselben Subjecte beigelegt werden, und daß folglich die ganze Manipulation auf beiden Seiten kein metaphysisches Resultat begründen könne, wiewohl sie im Nothfall (der bei Zuhörern von geringer Fassungskraft gewöhnlich gegeben —?!— ist) als logische Symbolik gebraucht werden kann. Wenn also gesagt wird: Gott ist Geist (d. h. sein ewiges Selbstbewußtsein), so wird hiemit nur die Form bezeichnet, die der creatürliche Geist im gewissen Sinne mit Gott (und im gewissen Sinne auch die Natur mit dem Geiste) gemein hat. Allein so wenig die schematisirende Einbildungskraft der Thierwelt uns je berechtigt: dem Naturreiche und der Menschenwelt ein und dasselbe Princip zu vindiciren (von welchem sodann der Geist des Menschen nur eine höhere Entwicklung wäre), so wenig ist Jemand berechtigt, diese identificirende Operation fortzusetzen, und (wegen der Aehnlichkeit oder theilweisen Gleichheit der Form in Gott und in dem Geiste) eine Identität der Wesenheit in Beiden zu behaupten, und jene Identität mit dem Worte: Geist, zu besiegeln. So lange in Gott und in der freien Creatur Wesen und Form nicht bloß logisch, sondern metaphysich unterschieden wird, und diese Form beiden (wiewohl auf verschiedene Weise) zukömmt, so lange darf auch, nach metaphysischem Rechte, Gott ein Geist, und zwar mit dem ausschließlichen Charakter der Vollkommenheit, Geist genannt werden, aber es versteht sich: daß Sein und Wesen Gottes hievon ausgeschlossen bleibt, und daß deshalb jene Benennung doch nur eine uneigentliche ist, denn sonst müßte man auch Gott die Freiheit und Vernunft, mit dem Zusatze der Vollkommenheit, consequent vindiciren, dadurch aber den Unterschied zwischen Gott und der Creatur abermal als einen bloß quantitativen (d. h. dem Grade nach) wie der Halbpantheist aufstellen."

Die Widersprüche in diesen Sätzen sind offenbar. Anfänglich wird Gott als immateriell und selbstbewußt bestimmt; aber dieses soll keine metaphysische Bedeutung haben, jedoch wird später doch von einem metaphysischen Rechte, Gott so zu nennen, und doch nur uneigentlich gesprochen. Reime das, wer kann. Die heilige Schrift nennt Gott Geist nach seinem ganzen Sein und nennt die dritte Person den heiligen Geist. Sollte etwa auch hier eine nur bildliche Bezeichnung vorhanden sein? Begründet wird dieses dadurch, daß man doch Gott auch nicht die reinste Materie nennen könne. Dieses ist unrichtig; denn Materie und Natur setzt die Sprache der Form und dem Geiste gegenüber. Daher spricht man ebenso von der Natur Gottes, wie von der Geistigkeit Gottes, ohne aber darum unter Gott nur die verfeinertste Natur zu verstehen. Im Nothfalle soll man — den Unwissenden gegenüber, als ob diese belogen und betrogen werden dürften — sich so ausdrücken können. Das zweite Merkmal jedoch, daß Gott die Geistigkeit als selbstbewußtes Sein zugeschrieben werden könne, wird durch die Behauptung: daß auch die Natur ein Bewußtsein habe, wiederum umgestoßen. Die Natur könnte also bildlich auch Geist heißen.

Fragt man aber um den Grund dieser Widersprüche, so sieht man, wie Wesen und Erscheinung zersplittert werden, also daß die Geistigkeit, welche von der Erscheinung gilt, nicht von dem Wesen prädicirt wird, was undenkbar ist. Ebenso unwahr ist es, daß mit dem Ausdrucke des höchsten und vollkommensten Geistes, der vollkommensten Vernunft und Freiheit nur ein quantitativer Unterschied gelehrt werde. Wie nach der negativen Dialektik jede Bestimmung eine Verendlichung und Beschränkung der bestimmten Sache ist, so kann man nach dem Dualismus Gott nicht absolute Persönlichkeit, absolutes Selbstbewußtsein nennen, obwohl er selbst (B. I. 153) sich dieser Ausdrücke bedient. Daher bestände zwischen dem absoluten und endlichen Geiste ein nur gradualer Unterschied, wie in der Natur, wo die Vielheit durch Entsonderung sich bildete. So sagt Zukrigl:[1] „Als Für sich wird Gott auch absoluter, d. h. im gewöhnlichen Sinne höchster und vollkommenster (immaterieller) Geist genannt. Diese Bezeichnung ist jedoch nur logische Symbolik, d. h. keine streng eigentliche. Denn metaphysisch (d. h. ontologisch) kann Er keineswegs als solcher

---

[1] Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre, S. 93.

auf dem Wege der quantitativen Steigerung angesetzt werden, weil ja dann der endliche Geist nichts Anderes wäre, als bloß eine niedrigere und minder vollkommene Daseinsstufe desselben, d. h. mit andern Worten: ein depotenzirter absoluter Geist, mithin eine göttliche Emanation; die Natur dagegen von Gott geschaffen und wesentlich verschieden von ihm und dem creatürlichen Geiste, was zweifelsohne eine Einseitigkeit und Inconsequenz ist."

Der Begriff der Geistigkeit ist wesentlich als ein höheres Sein in Bezug auf ein niederes bestimmt. So setzt man den Geist dem Buchstaben entgegen. Ist von einem Wesen die Rede, so ist darin bereits die Willensfreiheit oder Selbstheit enthalten; denn das Höhere und Innere ist lebendiger, als das Untere und Peripherische. In der Creaturwelt bildet sich daher der Gegensatz zwischen Wesen, deren Form bleibend ist, und deren Form verschwindet. Das Verhältniß des Innern und Aeußern bestimmt also die Raumlosigkeit, indem das Innere nicht ein Neben gegen das Aeußere bildet. So ist das Licht schon in der Naturwelt nicht neben der Luft, wie Steine und Bäume u. s. w.

Gott als der höchste Geist ist daher durchaus raumlos und zeitlos, ohne jedoch die emanente Seinsweise durchaus von sich auszuschließen. Wir sagen richtig: Er ist im Himmel, obwohl er überall ist. Der Dualismus dagegen, welcher die Wesenheit und Erscheinung trennt und eine Entfaltung bei allen Wesen annimmt, muß behaupten, daß nicht die Wesenheit, sondern die Erscheinung bei allen Wesen, das absolute nicht ausgenommen, in Zeit und Raum sich befinde. Wir lesen (B. 198): „Daß der Raum sich nicht zur Zeit verhält, wie Naturwesen zum Vernunftwesen, das fällt wohl in die Augen, sobald man nur nicht ganz vom Kantischen Formalismus geblendet ist. Denn es gibt ja doch auch in der äußeren Natur eine Bewegung und Veränderung, und zwar nicht bloß deshalb, weil der Geist in seiner Receptivität Bewegung, d. h. ein Nacheinander, sehen muß, weil er ursprünglich so organisirt ist." Ferner (B. I. 201): „Die Zeit vindicirte der Criticismus vorzugsweise dem Geiste; aber freilich abermal nur, wie den Raum und die ganze Kategorientafel, als starre Form, als todtes Nacheinander. Hätte er diese, wie alle Formen, als Erscheinungen aus dem Principe derselben zu begreifen gestrebt, so hätte er finden müssen, daß, wo von Zeit, da auch von Raum die Rede sein müsse. Er hätte finden müssen, daß, wenn der Unterschied

zwischen Sein und Erscheinen der einzelnen Geister nicht abermal auf einer bloßen Form, sondern auf einer Thatsache des innern Geisterlebens beruht, deren Reflex ihr Selbstbewußtsein selber ist, — daß der Begriff Zeit, als abstractes Nacheinander, ein lebendiges Nacheinander, eine Kraftentwicklung und Enfaltung voraussetzt." Ebenso (S. 207): „Die Hauptfrage wäre nun beantwortet: Zeit und Raum sind Formen, Erscheinungs- oder Offenbarungsweisen alles creatürlichen Seins, in jeder Sphäre des Universums. Daraus folgt nun: daß Raum und Zeit als Lebensform der Creatur, vom Absoluten (Unendlichen) nicht prädicirt werden können; aber es folgt daraus nicht: daß das Leben des Absoluten ohne alle Zeit- und Raumform sei. Wie ließe sich auch sonst die innere Offenbarung Gottes manifestatio Dei ad intra) als ein Ausgehen des Sohnes vom Vater, und als ein Ausgehen des heil. Geistes von Beiden, und in Folge jener Offenbarung die Persönlichkeit der Gottheit sich als die Coexistenz dreier Personen bestimmen. Man sieht gewöhnlich den Zusatz: „von Ewigkeit" sei jener Ausgang, als eine Negation aller Zeit an, da er doch nur die creatürliche Zeit für das Leben Gottes negirt, und daher nur sagen will: daß das unendliche Sein (eben weil es für seine Lebensentfaltung auf Nichts als auf Sich selber angewiesen, gedacht werden muß), nicht einmal als ein unbestimmtes Sein ohne Dasein, und ein andermal erst als ein bestimmtes Sein mit Dasein, gedacht werden könne." Eben so lesen wir von letzterem:[1] „Es muß eben so von einer Zeit, wie von einem Raume im Absoluten, folglich von einem absoluten Zeit- und Raumbegriffe im Gegensatze zur Relativität Beider die Rede und nichts anders unter ihm zu denken sein: als die formale Daseinsweise des absoluten Princips, die mit der realen Daseinsweise (die in den drei positiven und substantiellen Factoren besteht) das absolute Dasein desselben constituirt."

Wenn Zeit und Raum auf den Begriff der Veränderlichkeit zurückgeführt werden, so gilt diese Bestimmung nur von der Zeit; denn im Raume kann etwas sein, ohne sich zu verändern. Eben darum fällt aber auch die Zeitform für Gott, den Unveränderlichen, hinweg. Die Bewegung ist nur dann räumlich und zeitlich, wenn sie nur einen Theil des Raumes und absatzweise einnimmt: die vollendete Erfüllung

---

[1] Juste-Milieus, S. 37.

und Durchdringung schließt Zeit und Raum aus. Gott ist als absoluter Geist über Alles erhaben.

3. Von Gottes Dreipersönlichkeit.

§. 87.

Wenn es feststeht, daß Gott das absolute und unabhängige Wesen ist, so folgt einerseits seine Einzigkeit nach Außen, soferne neben ihm kein Wesen bestehen kann, und anderseits seine höchste Lebendigkeit nach Innen. Gott ist das Urleben. Lebendig aber ist nur das organisch Verbundene, und eine vollkommene Verbindung besteht nur zwischen drei Gliedern, Einheiten oder Monaden, oder wie man das Verbundene nennen mag. Diese Dreiheit muß aber in Gott die höchste Vollkommenheit besitzen, und diese besteht in der Persönlichkeit. Folglich bilden drei Personen oder drei höchstlebendige Glieder den einen und untheilbaren Gott. Dieses ist der speculative Beweis für Gottes Dreipersönlichkeit, daß aus der Idee oder dem Wesen Gottes die drei Personen abgeleitet werden. In das Einzelne eingehend, müssen wir zuvor das Princip, sodann die Entwicklung, und endlich die Einheit des Urlebens in Betracht ziehen. [1]

Was das Princip anlangt, so kann es nur darin liegen, daß Gott auf die höchste Weise in einem Begriffe erkannt werde. Das höchste Leben ist aber dieser Begriff, welcher zuvor gewonnen sein muß, ehe man an eine Construction geht. Zukrigl beanstandet dieses, weil man zuvor wissen müsse, was Leben, Selbstbewußtsein u. s. w. sei, indem er die historische und speculative Priorität nicht unterscheidet. Daß der subjective Standpunkt einerseits ohne die Kenntniß dessen, was Sein, Wissen, Substanz und Erscheinung ist, andererseits ohne die der Natur und Gottes eine Selbsterkenntniß sich vindicirt oder sich vindiciren muß, und daß er dabei nur sich selbst widerspricht, haben wir zum öftern gesehen. Aber selbst dann, wenn man den menschlichen Geist zum Vorbilde sich nimmt, fragt es sich, ob man ihn recht erforscht und begriffen. Entleert man ihn zum bloßen denkenden oder selbstbewußten Wesen, so ist es klar, daß man sein Wesen in das Begriffsleben setzt und von seiner Wirklichkeit nichts begriffen. Ist der Geist

[1] Davon handelt insbesondere des Verfassers Schrift: Die christliche Trinitätslehre. Sulzbach, 1850.

recht begriffen, so ist keine Frage, daß auch diese Kenntniß ein ideales Vorbild für die des höchsten Lebens bilde; aber gerade die ganze Geschichte weist darauf hin, daß die richtige Erfassung von Außen nach Innen und von Innen nach Außen geht, und endlich in der Einheit sich vollendet.

Der Dualismus geht selbst überall von den Kategorien der Substanz und Accidenz aus, welche er durch Entfaltung verbindet. Dieses nennt er den Subjectivirungsproceß, oder Erkenntniß-, oder Denk-, oder Selbstbewußtseinsproceß. Bei Günther findet sich gleichwohl eine doppelte Construction.[1] Die alte lautet (V. I. 107): „Ist Gott als Sein durch sich, auch deßhalb schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtsein; so wird der Charakter dieses absoluten Selbsterkennens eben darin bestehen: daß er sein absolutes Wesen als solches unmittelbar (ohne Vermittlung von Außenher) zum Objecte seiner Anschauung macht. Diese Vermittlung aber schließt die innere nicht aus, die vom Sein schlechtweg ausgeht, und in der Entgegensetzung besteht, in der das Sein zu Sich selber in Beziehung tritt."

„Diese Modification des Begriffs vom Bewußtsein in seiner Uebertragung vom creatürlichen auf das göttliche Sein, gesteht auch Jeder gern zu; aber was jetzt unmittelbar daraus gefolgert wird, wird Vielen nicht einleuchten, und ich möchte sagen: nicht, weil es an und für sich dunkel, sondern weil ein starkes Licht ein ungeübtes Auge, statt zu erleuchten, nur blendet."

„Und das ist der Gedanke, der daraus folgt: daß nämlich Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt (d. h. Seiner Selbst bewußt wird)[2], sein eigen Wesen entgegensetzt, d. h. abermal setzt. Mit andern Worten: Nur dadurch wird es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objecte unmittelbarer Anschauung macht: wenn Er sich in sich, als Substanz real entgegenstellt oder durch Emanation verdoppelt. So kann auch der menschliche Geist seine Denkthätigkeit (sich als Seiendes denken) nicht etwa mit Umgehung des Denkens, sondern durch ein zweites, gleich lebendiges Denken zum Gegenstande (des Nachdenkens) erheben. Es ist auch hier der Gedanke vom Denken kein bloßer Schattenriß von diesem; sondern Licht vom Lichte — Leben vom Leben."

---

[1] Nach seiner eigenen Erklärung, Vorsch. I. S. 304 und II. 528.

[2] Ist wohl diese Frage bei Gott zu stellen? hätte man sich fragen sollen.

„Was nun aber von dem Objecte im Selbstbewußtsein Gottes gilt (das in seiner Gleichheit mit dem göttlichen Subjecte, wie dieses, absolute Substanz ist); das gilt auch von dem zweiten Momente der Selbstobjectivirung, der zugleich (nebst dem Subjecte und dem Objecte) ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtsein setzt. Es ist, wie die beiden frühern Momente, absolute Substanz, welches, ausgehend vom Subjecte und Objecte, die Gleichsetzung der zwei Glieder im Gegensatze, d. h. in diesen und in seiner Vollkommenheit und Vollendung bezeuget."

Die zweite Reconstruction ist diese (V. II. 535): „In einem Realprincipe, das als ein absolutes für seine Scheidung und Unterscheidung rein auf Sich angewiesen ist, kann die Scheidung nur darin bestehen: daß das Princip Sich als solches entgegensetzt Ihm selber; so daß zunächst Princip dem Principe gegenübersteht. Und jetzt erst durch die Wechselbeziehung Beider auf einander, wird das sich scheidende zum unterscheidenden Principe, d. h. zum Selbst oder Subjecte (Person), weil es an dem von ihm geschiedenen (gesetzten) sein Object, aber auch dieses zugleich am Subjecte sein Object hat, wodurch jenes selbst zum Subjecte wird. — Diese gegenseitige Beziehung macht beide Principe auch zu denkenden Principien; ja selbst (wenn sie diese ihre beziehende und unterscheidende Thätigkeit auf Sich selber als Principe zurückführen und darin eine Unterscheidung zwischen Erscheinen und Sein vollziehen) zu selbstbewußten Substanzen — (zu wirklichen persönlichen Wesen dort wie hier). Durch beide Beziehungsweisen ist auch bereits der Unterschied zwischen beiden Principien aufgehoben, da beide sich jetzt als Subjectobjecte nach Innen und nach Außen allseitig basiren, nach Außen, weil jedes der beiden an dem andern sein Object und an ihm selber sein Subject hat; nach Innen aber, weil jedes als Sein und Erscheinen, sich selber Subject und Object ist."

„Gott erweist sich als das absolute Sein (Sein schlechthin) nicht darin: daß Er etwa die Differenzirung (die am menschlichen Geiste durch Einwirkung von Außen und Rückwirkung von Innen vollzogen wird) durch sich an Ihm selber vernimmt; sondern darin: daß Er sich als Princip potenzirt, so daß erst durch den gegenseitigen Verkehr beider Principe, in jedem die Receptivität und Reactivität actualisirt wird."

„Besteht nun aber die Differenzirung des Absoluten in der Dupli-

cation; so besteht auch zwischen beiden, als Factoren eines Gegensatzes eine Identität, d. h. der Gegensatz ist mehr als bloßer Gegensatz, er ist ein Gleichsatz, und jener hat sich als dieser eben noch zu bezeugen (affirmiren), da im bloßen Gegensatze als solcher noch keine vollendete Identität liegt, weil die Emanation, wodurch er eingeführt wird, auch eine partielle sein kann, d. h. nicht nothwendig eine totale sein muß."

„Die Bezeugung aber des Gleichsatzes im Gegensatze kömmt nun allein dadurch zu Stande: daß beide Factoren durch Emanation ein Product setzen, in welchem jeder von Beiden sich ganz wiederfindet, Keiner dem Andern in der Theilnahme an demselben sich zurückgestellt findet (wie dieß im Gebiete der geschlechtlich zeugenden Physis der Fall ist, wo das jedesmalige Product abermal einseitig geschlechtlich ausfällt). Ein solches Product aber ist wieder nur die ursprüngliche reale Einheit, die jetzt in der dritten Potenz eintritt, und von beiden Factoren dazu erhoben ist, so daß sich jeder als Princip — in ihr als Princip wiederfindet."

„Diese Bezeugung ist zugleich eine Ueberzeugung beider Glieder des Gegensatzes von ihrer Wesensidentität, die aber auch eine Ueberzeugung von der Verschiedenheit Beider in der Form einschließt, die hier in der wiederholten Potenzirung der realen Einheit und in dem dadurch begründeten Abhängigkeitsverhältnisse zweier Factoren besteht."

„Durch diese Einerleiheit (Identität, nicht Unität) im Wesen (Sein) und diese Verschiedenheit in der Form (Dasein) wird das Dasein Gottes als ein ewiges und insofern auch als unmittelbares bestimmt; aber auch zugleich als ein von Ewigkeit, d. h. schlechthin vermitteltes, weil diese Vermittlung des unbestimmten Seins zum Wesen (bestimmten Sein) nichts für sich voraussetzt, als das absolute Sein selber (eine Voraussetzung, die nur als eine immerdar vom absoluten Principe aufgehobene und insofern leere Voraussetzung gedacht werden kann)."

Aus der bisherigen Untersuchung ist leicht zu ersehen: daß weder das Wesen des absoluten Seins seiner Natur (als Organisation) entgegengesetzt werden könne; da ja jenes Wesen nichts anders ist, als das positiv gegliederte Dasein des sich gliedernden Seins; noch die Eine Persönlichkeit des absoluten Seins (die nur Eine sein kann, wie das Sein selber Eines ist), der Vielheit der Personen entgegenzusetzen ist; da diese nichts anders sind, als die einzelnen Elemente in der Einen Persönlichkeit — gleichviel: ob diese

entweder als ein gegebenes Ganze, oder als gewordenes Resultat eines Prozesses aufgefaßt wird."

Wir wollen hier nur das Princip ins Auge fassen. Gott wird als unbestimmtes, sich selbst ins Dasein oder die Erscheinung setzendes Wesen gefaßt. Gerade dieses ist der Widerspruch, daß Gott schon erscheinen oder thätig sein muß, um sich erscheinen zu machen. Gott als der Urlebendige wird damit negirt. Wird aber diese Voraussetzung der Wesensunbestimmtheit als eine immerdar vollzogene und als leere dargestellt, so stellt man selbst den Widerspruch oder die Antinomie als Princip auf.

Zum Principe der Reconstruction wird aber nicht das Selbstbewußtsein — die Elemente des Selbstwissens — sondern das Selbstbewußtwerden, die Entwicklungsstufen genommen, was ein Widerspruch ist. Denn einerseits behauptet der Dualismus, bei Gott falle die Einwirkung von Außen hinweg, und andererseits läugnet er doch die damit natürlich sich ergebende Folgerung: daß Gott selbstbewußt ist, und nimmt an: Gott erwecke sich selbst aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit.

Kann nun nur vom Selbstbewußtsein, nicht von der Genesis desselben, ausgegangen werden, so fällt alle Zeit, alles Früher und Später, hinweg, und ein ewiges Werden, eine ewige Zeit erweist sich als purer Widerspruch. Aber man verkehrt auch die Natur des Erkennens und legt ihm etwas Fremdartiges unter, wenn man es als Zeugen und Erzeugen und Ueberzeugen faßt. Das Erkennen setzt das Bestehen eines Objectes, das sich das Subject zur Anschauung bringt, voraus. In dieser Beziehung wiederholt sich einerseits die Trennung, andererseits die Identification des Erkennens mit dem Erkannten, und es ist vollkommen wahr, was Sigwart sagt (B. I. 301): „daß doch wahrhaftig Zeugen nicht-Wissen; Sichselbstzeugen nicht-Sichselbstwissen sei." Diese Identification spricht sich in folgender Stelle aus:[1] „Das Selbstbewußtsein eines absoluten Wesens kann nichts Formales, d. h. kein mittelbares sein. Denn ein Wesen, das durch Sich ist, kann nicht durch ein Sein außer ihm um sich wissen; es kann und muß durch sich um sein Sein wissen. Und wenn ein mittelbares Wissen ein Wissen um das Sein durch das Erscheinen ist, durch Differenzirung des Wesens mittelst Einwirkung von Außen her; so ist unmittelbares Wissen ein Wissen

---

[1] Peregrin's Gastmahl, S. 149.

durch das Sein um das Sein, d. h. das Sein tritt als Solches sich Selber gegenüber, welcher Act nur mittelst Emanation möglich ist."

Aber noch mehr, Gott erzeugt nicht nur einen Act, obwohl er schon persönlich ist, sondern sogar ein Wesen, ein gleichwesentliches Du; Gott, der schon thätig ist, wird doch erst an dem Selbstproducte des Du zum Ich. Diese Selbstproduction, Selbstentgegensetzung, Selbststeigerung und Selbstverdopplung[1] — ist dasselbe, was die Aseität, das Selbstsetzen, Causa sui. Die Analogie geht aber dadurch verloren; denn hier ist Substanz und Accidenz, im absoluten Sein Substanz und Substanz.

Da aber Gott, um sich zu verdoppeln und zu setzen, schon lebendig sein muß, so erscheint die spätere Setzung als eine äußere und emanente und mit dem Willen vollbrachte. Zwischen der Schöpfung und der emanenten Zeugung oder Selbstverdopplung besteht nach dieser Seite hin kein Unterschied, und in Betreff dieses Actes lesen wir (B. I. 88): „Wenn Gott schöpft, so setzt er nicht Sein eigen Wesen, und vice versa, wenn Er Sein eigen Wesen setzt, so schöpft er nicht." Und Pabst sagt (der Mensch, S. 35): „Wie aber das Bedingte nur durch und in Erscheinungen, so kann Gott, als unbedingtes Sein, als Urgrund Seines Wesens, Sich als solches nur manifestiren durch Wesensetzung, — und zwar a) nach Außen: indem er Wesen setzt, die nicht Seines Wesens, die wesentlich von Ihm verschieden sind; — b) nach Innen aber, d. h. Sich Selbst, im Selbstbewußtsein, kann Gott als unbedingtes Sein, als Urgrund Seiner Selbst, nur manifest sein, indem Er Sich in und durch Sich Selbst — in Seinem eigenen und durch Sein eigenes Wesen erscheint, d. h. indem Er Sich Selbst — Sich selbst entgegen — setzt, — Sich-Selbst objectiv wird und anschauet in einem gleichen, den Urgrund Seiner Selbst in Sich habenden Wesen, — und Beide, Subject und Object im göttlichen Selbstbewußtsein (als der Lebensentfaltung der göttlichen Wesenheit) Ihre

---

[1] Dieselbe Dialektik begegnet uns bei Hegel, z. B. W. II. S. 14. „Die lebendige Substanz ist das Sein, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist."

absolute Identität und identische Absolutheit in einem gleichen, absoluten, den Urgrund Seiner in Sich Selbst habenden Dritten aussprechen; welches Dritte mithin, als der von Vater und Sohn ausgehende Geist Beider, — in Seiner göttlichen Wesenheit und Persönlichkeit der göttlichen Wesenheit und Persönlichkeit des Vaters und Sohnes auf göttliche Weise Zeugniß gibt."

§. 88.

Auf die Bestimmung des Principes folgt die Entwicklung und zwar sind die Entwicklungsmomente mit den drei Personen in Parallele zu setzen. Nach der Kirchenlehre ist von einer ersten, zweiten und dritten Person die Rede und ihre Ordnung beginnt mit dem Vater, weil dies die geschichtliche Entwicklung ist, und weil wir zuerst an dem Seienden und Substantiven zur Erkenntniß gelangen.

Da nun Günther die Entwicklungsphasen bei seiner Reconstruction in Betracht zieht, so kommt er damit mit dem sich immer gleichen und beständigen Leben der drei Personen in offenen Widerspruch. Was wird, lebt nicht; aber das bestehende Leben quellt jeden Augenblick neu und frisch hervor. Weil aber der Dualismus durchgängig das Bewußtsein und Bewußtwerden identificirt und nach den dualistischen Principien identificiren muß, so verwundert er sich, wie man den theogonischen Proceß verwerfen und doch einen Lebensproceß behaupten kann; „denn, sagt er, mit der Negation aller Zeitform ist der Lebensproceß im absoluten Principe als solcher nothwendig vernichtet."[1]

Gehen wir auf das dualistische Grundprincip, die Substanz, die Accidenz und ihre Vermittlung, zurück, so wird von dem göttlichen Wesen behauptet, daß die Erscheinung gleichfalls eine Substanz ist, im Unterschiede von den Creatursubstanzen. Wird diese Behauptung festgehalten, so gibt es in Gott gar keine Thätigkeit, sondern nur Substanzen. Damit ist aber wie jeder Zusammenhang, so jedes Leben in Gott geläugnet.

Blicken wir aber auf die Acte, welche bei diesem Processe vorkommen, so sehen wir, daß bereits das Princip aus mehren Subjecten besteht. Denn es setzt und bezieht die Setzung auf sich; da aber diese Acte simultan sind, so entsteht der Widerspruch, daß zugleich die

---

[1] Lydia, 1849, S. 400.

Beziehung und die Setzung einerseits gleichzeitig und Acte, andererseits ungleichzeitige Producte sind. Zwei Acte zu gleicher Zeit aber erfordern zwei Subjecte, und da diese verbunden sind, zwei Wurzeln in demselben Subjecte. Sonach wäre man auf dem wichtigen Wege, einzusehen, daß nicht die Erscheinungen allein, sondern die Wurzeln der Erscheinungen zur Dreipersönlichkeit führen.

Gehen wir aber weiter von dem Begriffe einer Person aus, so ersehen wir, daß die Producte oder Acte noch keine Personen sind. Wollen sie aber ein Leben in Anspruch nehmen, so müssen auch diese Personen erscheinen, und wenn sie erscheinen, sich verdoppeln und die Production auf sich zurückbeziehen. So bildet also jede Person eine Dreipersönlichkeit und dadurch entsteht eine Neunpersönlichkeit oder Zwölfpersönlichkeit mit dem Principe.

Denn das Princip wird verschieden von den drei Personen gefaßt, wenn es in den drei Personen sein soll (B. I. 305). Aber es fällt doch wieder mit dem potentialen Vater zusammen nach andern Erklärungen. So lesen wir (B. I. 329): „Das Princip als solches setzt sich entgegen oder dupplicirt sich auf diese Weise, und wird zugleich durch die Beziehung des andern Princips auf Sich, und umgekehrt des ersten auf sein Anderes, zum Subjecte und Objecte."

Bei der zweiten Person wird die Verlegenheit noch größer. Wir lesen (B. I. 109): „Im göttlichen Selbstbewußtsein tritt das Princip als solches zu Sich als solchem in den Gegensatz, und hat demnach seine Ueberzeugung in einem Momente, in dem jene zwei Glieder als solche, sich ganz und identisch wiederfinden, weil Es von Beiden ausgegangen ist als drittes Princip neben Beiden. Man kann diesen Ueberzeugungsact auch als eine Potenzirung so im relativen wie im absoluten Sein bezeichnen."

„Und dieser Ueberzeugungs- oder Potenzirungsproceß (auch Subobjectivirung des Princips genannt) schließt sich ab in zwei Hauptmomenten mit drei Factoren. Denn schon das erste Moment der Entgegensetzung setzt das Princip als den ersten Factor voraus, der sich aber durch die Beziehung des Entgegengesetzten auf Sich als dessen ausschließliche Causalität zum Subjecte steigert. Beide Factoren aber bezeugen ihre gegenseitige substanzielle Gleichheit durch ein zweites Moment der Entgegensetzung, in doppelseitiger Emanation, das einen dritten Factor setzt, in dem sich die totale Wesensidentität Beider (ihre Gleichsetzung im Gegensatze) zur objectiv realen Anschauung bringt;

wie Er auch selber, als Setzung Beider, auf Beide als seine Doppel-Causalität gleichmäßig sich bezieht."

Das hier zu betrachtende Moment drücken deutlicher die Worte (B. I. 329) aus: „Das andere Princip hat an dem ersten sein Object und wird dadurch auch zum Subjecte."

Die Verschiedenheit ist auffallend; denn das erste Princip hat an seiner eigenen Setzung das Object, das zweite dagegen an einem fremden Objecte, während es doch nur abermal sich verdoppeln sollte. Hier wird die eigene Theorie umgestoßen; denn der Geist und die Person wird gerade zum Unterschiede von der Natur als das nur sich selbst zum Objecte habende und nehmende Bewußtsein gefaßt. So heißt es (S. 104): „Das Selbstbewußtsein wird in dieser Form nur ein höherer Grad des Bewußtseins genannt, der dadurch zu Stand komme, daß der Geist Sich selber (nicht ein Anderes außer ihm) zum Object der inneren Vorstellung macht." Wie kann also der zweite Factor an dem ersten sein Object haben?

Noch verzweifelter aber wird die Sache bei dem dritten Principe. Es wird identificirt mit der Einheit, der Beziehung und Verinnerung des Veräußerten. Da aber jeder der erstern Factoren den andern auf sich bezieht, so kann nur eine doppelte Substanz entstehen. Wie es möglich ist, daß zwei Factoren beziehen, ist unbegreiflich; nur sieht man so viel ein, daß zwischen Beiden, wollen sie nicht isolirt stehen, eine Einheit bestehen muß, welche kein Product von ihnen sein kann. Nicht gerechtfertigt ist daher die Abweichung, daß hier aus zwei Principien, dort aus einem ein anderes hervorgeht. Und auch alles dieses angenommen, wie ist das beiderseitige Product schon eine Person, da es sich sowohl differenziren, als auch diese Differenzirung auf sich beziehen muß? Es kann aber nur die zwei ersten Principe auf sich und sich auf sie beziehen.

Neben diesem theogonischen Processe, welcher mit dem Erkennen identificirt wird, findet sich auch, wie es nicht anders geschehen kann, ein anderer, welcher sich auf das Bewußtsein, und nicht auf das Selbstbewußtsein, gründet. Wir lesen (E. 508): „Der Ichgedanke Gottes ist das Selbstbewußtsein Gottes, seine formale Persönlichkeit selber, die seiner realen Persönlichkeit (in der Subjectobjectivirung Seiner als des absoluten Princips) entspricht und darum, wie diese sich in drei Hypostasen, so jene (die formale) in dem Wissen derselben sich abschließt."

„Dieses Wissen (Sich als seiend denken) aber ist eben so ein

Sich Beziehen auf Anderes neben ihm, wie auf Sich selbst. Keine von den Hypostasen kann sich erfassen, ohne sich als das Andere, und das Andere als Sich zu negiren — formal von sich auszuschließen — sich zu unterscheiden von ihm, wie es ursprünglich geschieden neben ihm, als einzelnes bestimmtes Moment neben den andern Momenten im Leben des Urprincips dasteht."

Eben so lesen wir (S. 553): „Jedes Princip bezieht seine Thätigkeit, in der es seit seinem Eintritte zu den übrigen in Wechselbeziehung tritt, zugleich auf sich als Princip, wodurch Es sich als Princip von jedem Andern unterscheidet. — In dieser gegenseitigen Unterscheidung affirmirt sich jedes als Princip nur durch die Negation seiner Person, als einer identischen mit der jedes andern Princips."

„So ist der Vater dieser nur, weil er Nichtsohn und Nichtgeist ist; der Sohn ist Sohn nur, insofern Er Nichtvater und Nichtgeist ist; und der Geist ist dieser nur, weil er weder Vater noch Sohn ist, und sich als diese Negation erkennt." Aber angenommen, es sei ein doppelter Proceß denkbar, so fällt doch das dritte Moment des ersten Processes, nämlich die Beziehung, mit der Beziehung der drei Principe in diesem Processe zusammen.

§. 89.

Indem wir noch die allseitige Einheit zusammenfassen wollen, haben wir das ideale, das reale und das formale Moment dieser Einheit zu unterscheiden.

Die ideale Einheit offenbart sich in dem Verhältnisse der Einheit und Dreiheit. Denn wird eine reale Beziehung angenommen, so entsteht eine Viereinheit und da es sich auch hier abermal um die Einheit fragt, eine Fünfeinheit und so in's Unendliche fortlaufend. Eine Viereinheit ist vorhanden, wenn außer den drei Personen ein absolutes Princip, das ihnen innewohnt, angenommen wird, oder ein solches, welches die Dreiheit setzt. Der Dualismus nimmt sowohl einen vom absoluten Principe ausgehenden Proceß, als auch ein Bestehen desselben in den drei Personen an (B. I. 305). Dasselbe gilt von der Annahme, daß in jeder Person das ganze göttliche Wesen enthalten sei.

Der Dualismus unterscheidet einen doppelten Proceß in Gott, einen realen und einen formalen. Der reale besteht in der Substanzsetzung, also darin, daß der unbestimmte Vater einmal, nicht zu jeder Zeit, sich verdoppelt oder bestimmt, d. h. den Sohn setzt und sich mit dem

Sohne in einer dritten Person zusammenschließt. In Gott gibt es also im Gegensatze zur christlichen Lehre keine ewige oder beständige Zeugung und Hauchung. Dieser Proceß entspricht jenem der Natur, welche sich nach dem Dualismus in Bruchtheile aus ursprünglicher Einheit zersplittert, so daß jetzt Reales oder Substantives die Stelle der Erscheinung vertritt. Wie bereits nachgewiesen, ist dieser Naturproceß durchaus irrig. Der formale Proceß dagegen besteht, analog dem Geistesprocesse in der Creatur, in dem bloßen Unterscheiden der einen Person von der andern, so daß es also keine lebendige Einheit zwischen den drei Personen gibt.[1]

Schon der heil. Augustin anerkannte dieses, wenn er sagt (S. 443): Non sunt tres species unius essentiae — nec sic trinitatem dicimus tres personas vel substantias unam essentiam vel unum Deum, *tanquam ex una materia tria quaedam subsistant.* Non enim aliquid aliud est ejus essentia praeter ipsam trinitatem. Tres personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit, quod essentia est, aliud persona, sicut tres statuas ex eodem auro dicere possumus.

Hätte Günther diese Stelle beachtet, so hätte er keinen Potenzirungsproceß annehmen und sagen können (V. I. 119): „Ich habe von der Einheit der göttlichen Wesenheit gesprochen, aber auch von der realen Objectivirung der Einen Wesenheit sowohl in der zweiten als dritten Person, folglich von einer Dreiheit oder triplicirten Existenz einer und derselben göttlichen Substanz. Und dieser scheinbare Widerspruch könnte einerseits das Verständniß erschweren; so wie andererseits der Gedanke an den Tritheismus die Besorgniß für die Orthodoxie erregen könnte. Allein, Der ist noch kein Tritheist oder christlicher Polytheist, der die Eine göttliche Substanz nach den zwei Momenten der Objectivirung im absoluten Selbstbewußtsein wiederholt gesetzet, festhält; sonst müßten Augustin und Leibnitz auch Tritheisten gewesen sein."

Daß beide Tritheisten sein sollen, soll die Stelle beweisen: Sunt tres substantiae singulares, relatio una absoluta, quae illas complectitur.[2] Allein wir haben schon gesehen, daß Augustin keine Verdreifachung und keine dreifache Wesenssetzung annimmt. Damit vermeidet

---

[1] Vgl. Trinitätslehre, S. 87.

[2] In anderen Ausgaben lautet die Stelle abweichend, nämlich so: Sunt ergo tres substantiae singulares, una absoluta, quae illas complectitur.

er den Tritheismus, weil das Wesen nicht dreimal, sondern nur einmal gesetzt ist. Eine Potenzirung ist ohnehin undenkbar.

Gehen wir zur realen Einheit über, so finden wir nämlich, daß die drei Personen nur zusammen das göttliche Wesen bilden, während es bei der Potenzirung jede ganz hat. Die angeführte Stelle des heil. Augustin enthält einerseits dieses, daß man die Personen auch Substanzen nennen könne, andererseits dieses, daß ihre Einheit nicht eine Substanz, sondern ein Verhältniß der drei Personen zu einander sei. Substanz und Wesenheit unterscheidet er sehr genau von Wesen (ὄν), und begreift darunter die Wurzel. Es ist aber klar, daß jede Person auch eine Substanz, aber daß nicht jede Substanz eine Person sei.

Hier haben wir also zuvor die Dreiheit und sodann die Einheit (trinitas in unitate), weil die Frage entsteht, wie sich die drei Personen zu einander verhalten. Die Antwort ist: Sie bilden eine Einheit. Darnach erklärt sich auch die Stelle vom heil. Augustin, welche Günther weiter anführt, aber unrichtig übersetzt, indem er den heil. Augustin die Frage aufwerfen läßt: Warum wir nicht eben so sagen, es gebe drei Götter (tres essentias); wie wir eben sagen, es gebe drei göttliche Personen? Denn die Wesenheiten sind nicht Wesen (ὄντα), sondern die Subjecte oder Träger der Gottheit (essentiae diviniae). Die Stelle aber lautet: Cum enim conaretur humana inopia, loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet; timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas. Rursus, non esse tria quaedam, non poterat dicere, quia Sabellius, quoniam dixit, in haeresim lapsus est. Er will sagen, da hier zwischen Wesenheit als Person und als Seiendes der Ausdruck gleich ist (während nur die ideale oder reale Prädication den Unterschied begründet), so setzte man zur Vermeidung jeglicher Zweideutigkeit dort Person, hier Wesen.

Wie modificirt sich nun hier der emanente und der immanente, der theogonische und der Lebensproceß? Erstlich ist jede Person dort ganz gleich; denn keine ist von der andern anders als numerisch unterschieden. Jede enthält in sich das ganze Wesen. Jede Person ist außer und neben der andern: denn die Außenthätigkeit ist eine peripherische. Daher heißt es (S. 508): „Keine von den Hypostasen kann sich erfassen, ohne sich als das Andere und das Andere als Sich zu negiren — formal von sich auszuschließen — sich zu unterscheiden von

ihm, wie es ursprünglich geschieden neben ihm, als einzelnes, bestimmtes Moment neben den andern Momenten im Leben des Urprincips dasteht."

Die Nebenordnung hebt aber die Einheit der drei Personen auf und macht sie zu selbstständigen Wesen. Ihre Einheit ist keine lebendige, sondern eine äußere, so wie sich drei Menschen zu einander verhalten, ja noch viel unlebendiger, weil die Acte der drei göttlichen Personen nur ein Unterscheiden von einander bezwecken.

Im inneren oder Lebensprocesse bestehen die drei Personen, weil zumal, auch ineinander und sind darum von einander so verschieden daß jede die andere zur eigenen Wirksamkeit voraussetzt. Darum sind sie innigst, nicht durch bloße Erkenntniß oder formale Acte, sondern durch reale Acte der Wurzel und mit der Wurzel geeinigt. Die Descendenz dagegen schließt die Immanenz dem Begriffe nach schon aus, weil das Erzeugte eine selbstständige Existenz erlangt. Wegen dieser Coexistenz kann man auch die Construction bei jeder Person beginnen, und wegen des Ineinanderlebens wirken immer je zwei Personen zusammen in Bezug auf die dritte, oder vielmehr der Vater wirkt im Geiste auf den Sohn und der Sohn im Geiste auf den Vater; der Geist wirkt in beiden, wie beide in ihm. [1]

Wenn aber die Personen ineinander bestehen, so bestehen sie nicht in dem göttlichen Wesen oder in der Gottheit; denn dieses Wesen ist ja nichts als die drei Personen. Aber nicht jedes Ineinandersein, sondern nur jenes, wodurch das Ineinanderseiende ein einzig Lebendiges wird, begründet die Wesenseinheit. Daher sagt die Schrift (I. Joh. 5, 7), daß der Vater und das Wort und der heil. Geist Eins sind (ἕν εἰσι) und unterscheidet diese vollendete und höchste Einheit von der secundären und gewordenen, welche das Wasser, der Geist und das Blut eingehen (εἰς τὸ ἕν εἰσιν).

---

[1] Wenn die Schrift sagt (Eccli. 1, 9): Ipse (altissimus) creavit illam (sapientiam) in spiritu sancto, so ist die exegetische Willkühr derer, welche in spiritu sancto mit: Gottes Geistigkeit geben, da doch dieser Ausdruck immer von der dritten Person gebraucht wird, sowie auch Vereingenommenheit, das alte Testament enthalte nicht die Trinitätslehre, Schuld, daß man in ihr nicht dieselbe Lehre fand. Auch die Tradition kennt diese Lehre. Günther, der sie anstreitet (V. I. 312, 339 und Lydia 399), scheint vergessen zu haben, was er früher (Juste-Milieus S. 386) sagte: „Es ist von jeher gepredigt worden: daß Gott die Liebe und in dieser Liebe ebenso von Ewigkeit gezeuget, als in der Zeit geschaffen habe." Vgl. Trinitätslehre, S. 59.

Was endlich die formale Einheit anlangt, so besteht sie in der vollkommenen Gleichberechtigung der drei Personen, also daß keine früher, keine später, keine mehr, keine weniger ist. Die Zumalheit[1] kann aber der theogonische Proceß nicht ohne Widerspruch behaupten; mit der Läugnung dieser muß eine Ungleichheit der Personen, eine Ueber- und Unterordnung gelehrt werden. So entsteht nach Oben hin der Modalismus, nach Unten der Subordinationismus. Dem Modalismus huldigt der Dualismus, wenn er, Substanz und Erscheinung trennend, letztere als Form faßt und in dieser der Substanz entgegensetzt. So heißt es (B. I. 108 u. 117): „So ist in Gott, wie in der Creatur, das Selbstbewußtsein eine wesentliche Form, dort des absoluten, hier des relativen Seins; nur mit dem Unterschiede, daß dort die Elemente der Form nicht bloße Erscheinungen, sondern reale Momente (Noumena oder Substanzen) sind. — Gott ist Einheit seinem Wesen nach, Dreiheit seiner wesentlichen Form nach."

Da sich der theogonische oder emanente Proceß auf den Dualismus von Substanz und Accidenz zurückführt, so spricht sich hier mit geringer Ausnahme der Dualismus consequent aus.

III. Kosmologie.

§. 90.

Die Betrachtung erhob sich von dem Allgemeinen zu dem Besondern, von Unten nach Oben, um sich von Oben nach Unten zu bewegen und in der Einheit abzuschließen. Dadurch ergab sich die allgemeine Ontologie und Theologie, an welche sich die Lehre von dem geschaffenen Universum, die Kosmologie, anschließt.

Da nämlich die Theologie Gottes Leben und unendliche Majestät und Macht kennen lehrte, so erkannte man damit zugleich, daß ursprünglich nichts neben ihm und in ihm bestehen konnte, daß also alles Nichtgöttliche durch einen emanenten oder Willensact dieses absoluten Seins theils vorgewollt, theils ins Dasein gesetzt und im Dasein erhalten wird, und daß zwischen Oben und Unten, zwischen Innen und Außen

[1] Auf fast unglaubliche Weise sieht Günther in der Zumalheit, Simultaneität, der Gleichzeitigkeit, eine Verräumlichung, also in der Zeit- eine Raumbestimmung, Lydia 1849 S. 398.

ein lebendiger Rapport bestehen muß. Daher handelt die Kosmologie von den vorweltlichen Acten Gottes, die sich auf die Welt beziehen, sodann von der Weltschöpfung oder Kosmogonie, und endlich von dem Rapporte zwischen Creator und Creatur.

1. Von den vorweltlichen Acten.

§. 91.

Wenn die Welt geworden ist, so ist sie in der Zeit geworden, weil kein emanent Gewordenes ewig. Daher müssen die Acte des ewigen und absoluten Seins selbst einerseits in der Emanenz, andererseits in der Zeit sich vollziehen. Ja, es muß auch Stufen in diesem emanenten Wirken geben, und es müssen der Weltgründung emanente und nichtewige Acte Gottes vorhergehen. Da sich diese auf die einstige Schöpfung beziehen, so ist das Wesen, die Freiheit und der Grund dieser Voracte Gottes näher in Betracht zu ziehen.

Diese Voracte charakterisiren sich als geistige, als ein Vorwissen, Vorwollen und eine innige Verknüpfung beider. Das Vorwissen der Welt von Seite Gottes anlangend, so ist es ein emanentes, kein immanentes, weil die Weltidee nicht zu Gottes Wesen gehört. Günther ist hierin anderer Meinung, indem er, auf seine negative Dialektik hinweisend, sagt (S. 482): „Wenn der Geist seine Realität nicht denkt, ohne die Realität seines Gottdenkens mitzudenken, und zwar so: daß er jener in dieser ihre Causalität anweist; so muß auch der umgekehrte Vorgang seine Geltung haben: daß nämlich Gott im Sichdenken die Welt mitgedacht, keineswegs aber Sich als Welt und die Welt als Sich gedacht habe, so lang die Welt (in jedem ihrer Coefficienten) Gott als endlichen negirt, als unendlichen aber affirmirt, um Sich als endliche zu affirmiren, als unendliche aber zu negiren."

Die Parallele lautet: Wie der geschaffene Geist sich und Gott zusammendenkt, so der ungeschaffene sich und die Welt. Diese ist aber unrichtig; denn der endliche Geist erkennt sich nur als endlich durch die Erkenntniß des Unendlichen, der unendliche aber hat eine vollkommene Selbsterkenntniß, wie ein vollkommenes Sein, ohne das Endliche mitzudenken. Günther selbst aber trägt an mehren Stellen eine entgegengesetzte Lehre vor, daß nämlich die Selbsterkenntniß vorangeht und auf diese erst jede andere folgt. So sagt er kurz zuvor:

„Von ihm (dem Selbstbewußtsein) in seiner Realität geht alle Erkenntniß und Anerkenntniß fremder Realität neben und sogar über dem Denkgeist aus, der durchaus nicht im Stande ist: etwas als real (und als real selbst außer seinem Denken) zu denken, bevor er sich nicht selber als reales und causales Princip und mithin als Autorität erfaßt hat im Denken zwar — aber auch als real vor allem Denken mitdenkt, weil er sich als Realprincip all' seinem Denken voraussetzen muß." Wie die Priorität sich nur auf das logische Wissen, nicht aber auf die volle Selbsterkenntniß beziehe, wurde schon dargethan.

Was aber das Denken oder Mitdenken der Welt von Seite Gottes anlangt, so lesen wir abermal das Gegentheil (B. 241): „Daß der Gottesgedanke vom Ichgedanken abhängt, kömmt offenbar daher, weil Gott selber sich früher gedacht haben muß, als er die Creatur dachte." Dieses heißt doch offenbar: Wie zwischen dem endlichen Ich eine Priorität in Bezug auf Gott statt findet, so auch zwischen dem Gedanken, den Gott von sich und von der Welt hat. Dieses widerspricht aber der ersten Parallele geradezu.

Daß Gott, wenn er die Welt denkt, sie im Unterschiede von sich, also sich mitdenkt, ist nicht in Abrede zu stellen; wohl aber der umgekehrte Fall. Ich und Nichtich sind allerdings gleichzeitig und das Eine involvirt das andere; aber dabei kommt in Rechnung, daß dieß nur ein logischer, kein realer Gegensatz ist. Es kommen dabei aber auch noch andere Punkte zur Sprache: Wer in Gott denkt, und ob das Denken die richtige Bestimmung ist. Was den ersten Punkt betrifft, so kann man nicht sagen, daß Gott denke, weil er nichts als die drei Personen ist. Es denkt nicht ein absolutes Princip in den drei Personen; sondern die drei Personen denken, entweder einzeln oder zusammen. Daß sie einzeln denken, ist nicht in Abrede zu stellen; daß sie durch ihr Mitdenken ein einiges Denken bilden, ist undenkbar. Wahr dagegen ist: daß jede Person, weil nicht getrennt, nicht ohne die Mitthätigkeit der andern denkt. Wie dieses zu verstehen sei, läßt sich erst durch die Lösung der zweiten Frage entscheiden.

Daß Gott denkt, wie der Mensch, ist zu läugnen; ebenso, daß er nur, selbst in einer höheren Form, denkt, weil selbst der endliche Geist eine höhere Erkenntniß hat. Das Denken ist eine Vermittlung, welche sich auf eine Unmittelbarkeit gründet. Dieses unmittelbare Erkennen ist Schauen. Dieses Schauen findet daher auch allein bei Gott in der Immanenz und zwar bei jeder Person statt; in der

Emanenz aber, wo ein absatzweises Thun eintritt, ist dieses Schauen in Bezug auf Gottes Immanenz ein Nachschauen, in Bezug auf die Welt ein Vorschauen. In der Immanenz ist selbst kein Sprechen, welches ein Vermitteln ist, denkbar; erst in der Emanenz spricht eine Person, weil nicht alle sprechen können, indem dieses ein unterscheidendes Merkmal ist, so daß die übrigen eine andere entsprechende Function haben. So äußert sich die eine Person als Wort, die andere als hauchend und die dritte als Urmacht. Jedoch theilen die Personen wiederum diese Functionen, weil sie aneinander Theil nehmen, und weil keine Function allein ohne die andere, wenn auch mehr hervortretend, sich kundgibt. Daher ist es zu erklären: wie eine Person Wort heißen kann, obwohl es doch heißt, daß Gott sprach: Laßt uns den Menschen schaffen, und wiederum: Ich bin, der ich bin.

Da nun Ich eine nachbildliche Fassung ist, so ist diese Fassung nur in der Emanenz möglich. Gott denkt sich also nicht als solcher als Ich; erst in der Emanenz ist dieses denkbar. Daher findet hier eine Succession statt, und aus demselben Grunde ist das Innen- und Außenverhältniß strenge festzuhalten. Die scholastische Offenbarung im Innern und Aeußern ist jedoch so ferne widersprechend, als die Manifestatio nur in der Emanenz einen Sinn hat, weßwegen von einer Innen- und Außenthätigkeit (actio interna et externa, seu ad intra et extra) zu sprechen ist.

Die Außenthätigkeit ist zwar eine Zeit-, aber keine Raumthätigkeit, weil das Wesen selbst nicht räumlich wird. Daher unterscheidet der heil. Thomas [1] außer der Ewigkeit und Zeit auch noch ein Drittes,

---

[1] Summa theol. p. I. qu. 10. a. 5. — Cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu vel in potentia, sicut patet in corporibus coelestibus — et angelis — et ideo hujusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem, quod mensurat aeternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius neque ea compatitur.

die Aeviternität, welche die Wesensveränderung ausschließt, also soferne der Ewigkeit angehört, aber doch die emanente Zeit- oder Raumthätigkeit nicht negirt. Mit dem Außergöttlichsein ist aber nothwendig auch Letzteres gesetzt, weil das nicht göttliche Sein immer begrenzt ist.

Der Dualismus hebt aber dieses Innen- und Außenverhältniß auf, indem er behauptet (S. 513): „Es läßt sich mit wissenschaftlichem Ernste ohne alle Frivolität von den zwei Offenbarungen als den zwei Momenten in dem Einen Leben Gottes eben so gut sagen: es gibt zwischen ihnen kein Prius und Posterius, sondern die Offenbarung ad extra sei von Ewigkeit auf die Offenbarung ad intra gefolgt; wie sich von den drei Personen als Momenten der persönlichen Gottheit mit dem Symbolum sagen läßt: es gebe unter ihnen kein Prius und Posterius, sondern alle drei seien von gleicher Ewigkeit, indem der Sohn eben so ewig vom Vater, wie der Geist gleich ewig vom Sohne und Vater ausgegangen sei.“ Nicht darin liegt das Verfehlte, daß die Zeit in Bezug auf den Eintritt negirt[1] wird, sondern daß die Außenthätigkeit der Innenthätigkeit gleichgesetzt und zugleich als Moment im Leben Gottes begriffen wird. Die Außenthätigkeit kann vorhanden sein und nicht vorhanden sein; wenn sie aber zum Leben Gottes gehört, so muß sie vorhanden sein. Damit ist das Wesen der Außenthätigkeit vernichtet.

Bei dieser Aufhebung der Emanenz tritt der Umstand hervor, daß die wahre Immanenz selbst als Emanenz begriffen wird, weßwegen beide zusammenfallen, nicht wesentlich verschieden und Momente im Leben Gottes sind. So lesen wir (S. 512): „Wollen wir mit dem doppelten Universum die weiland doppelte Offenbarung Gottes (ad intra et ad extra nach traditioneller Bezeichnung) in Vergleich bringen; was ist diese gegen jenes? Der tiefere Sinn jener Bezeichnung kann nur darin liegen: daß in der ersten — Gott als absolutes Princip Sich selber offenbar wird und zwar durch die Momente des Gegen- und Gleichsatzes, in denen es seine absolute Persönlichkeit sich gestaltet; in der zweiten aber — Gott als diese Persönlichkeit sich selber offenbar wird — und zwar in der Setzung von Lebensprincipen, die da nur sind, weil sie, ohne aus seinem Sein und Wesen zu sein, nur durch

---

[1] Ad primum dicendum, quod creaturae spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Quantum vero ad eorum esse naturale, mensurantur aevo; sed quantum ad visionem gloriae, participant aeternitatem.

sein Denken und Wollen sind, indem Er durch seinen Willen das negative Moment seines ewigen (realen und formalen) Selbstbewußtseins realisirte, d. h. als substanzielles Sein objectivirte."

„Die zweite Offenbarung hängt also mit der ersten durch dieses negative Moment seiner Ichheit und Persönlichkeit dialektisch zusammen, und wenn auch zu diesem Momente noch der positive Willensact Gottes hinzutritt; so ist ja doch die erste Offenbarung auch nicht ohne Willensact eingetreten und vollzogen worden. Nur mit dem Unterschiede: daß hier der differenzirende Willensact der realen und formalen Ichheit als vorangehend, dort aber der setzende Willensact der absoluten Persönlichkeit als nachfolgend zu denken ist." Da beide Offenbarungen vom Willen abhängen, so erscheinen sie als emanente und zeitliche Acte. Gott wird sich auch bei der Emanenz manifest, während gerade die Beziehung nach Außen der Sichoffenbarwerdung entgegensteht. Sehr klar spricht sich hierüber Pabst aus:[1] „Wie das Bedingte nur durch und in Erscheinungen, so kann Gott, als unbedingtes Sein, als Urgrund Seines Wesens, Sich als solches nur manifestiren durch Wesensetzung, — und zwar a) nach Außen: indem Er Wesen setzt, die nicht Seines Wesens, die wesentlich von Ihm verschieden sind —; b) nach Innen aber, d. h. Sich selbst, im Selbstbewußtsein, kann Gott als unbedingtes Sein, als Urgrund Seiner Selbst, nur manifest sein, indem Er Sich in und durch Sich Selbst — in Seinem eigenen und durch Sein eigenes Wesen erscheint."

§. 92.

Die vorweltlichen Acte Gottes sind also die Acte des Vorschauens, Vorwollens und Vorbeschließens, Acte, welche in Bezug auf die Welt ganz frei sind. Man nennt sie darum, weil sie ihrem Wesen nach gesetzt sind, sämmtlich Willensacte, obwohl auch die Intelligenz damit wirkt. Die gesetzten, gewollten Acte sind frei, um so mehr aber das, was erst eine Folge dieser emanenten Acte und zwar eine ganz freie ist.

Indem der Dualismus das Wesen der Emanenz nicht faßte, mußte er auch die Freiheit dieser Acte in Bezug auf die Welt läugnen, gleichwohl legt er durch eine unrichtige Interpretation dem heil. Thomas die eigene Lehre unter. Wir lesen (B. I. 362): „Nach Weisung

---

[1] Der Mensch und seine Geschichte, S. 35.

des Aristoteles, mußte Thomas behaupten: daß im Ewigen — das Sein und Können nicht verschieden sei; weil Gott reine Wirklichkeit (Energie) sei; daß daher auch Verstand und Wille in Gott nicht als Vermögen, wie in der Creatur, wohl aber als Thätigkeiten von Gott, als dem Subjecte dieser Thätigkeiten und als der Ursache jener Vermögen prädicirt werden müßten." Es ist unwahr, daß Thomas lehre, das Sein und Können sei in Gott nicht verschieden, sondern er sagt: Bei Gott gibt es keine vorgängige Potenz, welche der Entwicklung bedarf; sondern er ist weise und wird nicht weise. Diese Potenz gilt aber nicht von jener, welche wir von dem vollkommenen Acte selbst prädiciren, so daß der Wille nothwendig auch alles Realisirbare hervorbringen mußte. Die aristotelische Energie ist zwar schwankend, aber im Sinne des heil. Thomas ist actus = Wirklichkeit im Gegensatze zum Stoffe, d. h. es ist nur ein vollkommenes Vermögen bei Gott vorhanden, welches in Bezug auf das Wesentliche immer gleich wirksam, in Bezug auf Aeußeres aber freithätig ist. Eben so ist zu verstehen, was Günther (S. 317, Anmerk.) sagt: „Gott war auch nach Aristoteles nur als eine ewige Energie zu denken; und auch St. Thomas nannte die göttliche Kraft in ihrer Thätigkeit ein fieri, non secundum rem, sed secundum rationem tantum. Deus est actus ipse, non autem est Ens actu per aliquem actum, qui non est, quod est ipse, cum in illo nulla potentialitas."

Dieses mißverstehend, fährt Günther weiter: „Daher mußte er auch sagen: Gott erkennt und will sich vollkommen, d. h. das von ihm Erkannte wird gewollt und gewirkt in Einem Acte. Der Weltanfang fällt mit dem Anfange Gottes zusammen, und da Gott ohne Anfang, so ist auch die Welt, wie ihr sogenannter Schöpfer, von Ewigkeit. Daher konnte er auch die christliche Idee vom Weltanfange nur als Glaubensartikel aufstellen, d. h. den Anfang neben den Nichtanfang hinstellen; und zwar ohne alle Ausgleichung des Widerspruchs, indem nach seiner Ansicht die Kraft der Vernunft nur so weit reicht: daß sie den Beweis für die Weltewigkeit widerlegt; nicht aber so weit reicht: einen directen Beweis für den Weltanfang aufzustellen." [1]

Diese Abfolgerung ist nur dann richtig, wenn sich Thomas unter

---

[1] Dasselbe sagt Ritter, Geschichte der Ph. 8r B. S. 275, 278, 279; aber er sagt doch zugleich, daß die Unterscheidung zwischen dem nothwendigen und freien Willensacte seinem eigenen Systeme widerspreche.

dem actus purus, oder dem Willen als Acte den immer verwirklichenden Willen, nicht den verwirklichten, nichtpotentialen verstanden hätte. Der Actus purus soll nach Ritter (VIII. 279) Gott nur als reinen schöpferischen Act denken lassen, was unrichtig ist. Daher ist die Unterscheidung zwischen einem nothwendigen und freien Willen ganz gerechtfertigt.[1]

Was aber den Weltanfang anlangt, so lehrte Thomas nur Gottes Freiheit in einer zu großen Ausdehnung, nämlich in der Art, daß er die Welt von Ewigkeit wollen konnte oder nicht. Daher mußte er lehren, daß hier keine Speculation, sondern nur der Glaube entscheiden könne. Günther aber bringt sich selbst in Widerspruch; denn wenn der Weltanfang mit dem Anfange Gottes (?? — dieses sagt nicht Thomas —) zusammenfällt, wie konnte Thomas in seiner Speculation schwanken und den Glauben entscheiden lassen? Freigewollt ist nach Thomas die Welt immer; aber es handelt sich darum, ob der immer freie Schöpferwille die Welt vor aller Zeit oder erst in der Zeit wollte. Der Punkt, welcher hier entscheidend ist, liegt vielmehr darin, ob der emanente Wille auch ewig sein muß sammt den Abfolgerungen oder nicht. Diese Frage ist schon entschieden, und zwar dahin, daß die emanenten Acte allerdings mit der Immanenz zugleich bestehen, aber auch nicht bestehen können. Diese Gleichzeitigkeit aber ist doch abermal nur eine bedingte, von dem emanenten Wollen abhängige, und darum eine nur relativ, nicht absolut ewige. Ist dieses Wirken daher nach Oben mehr ein zeitloses, so erscheint es nach Unten und in der

---

[1] Er sagt Summa theol. p. I. qu. 19. a. 4. Bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de suî ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest, sicut volumus cibum, volentes conservationem vitae; et navem, volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est de aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Nebenbeziehung als zeitlich. Daher konnte Gott die Welt zwar seit Ewigkeit wollen, aber nicht realisiren, weil der Wille nothwendig vorhergehen mußte.

Aber der Dualist bringt noch aus der Lehre des Determinismus, die er bei Thomas finden will, Gründe für seine Behauptungen an, indem er sagt (S. 364): „Der Doctor Angelicus sagt ausdrücklich: Voluntas sua (Dei) uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ad alia est, secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta et innaturalis, sed voluntaria. Quod autem voluntarium est esse, neque naturali neque violentum neque necessarium est.

Ferner: Si voluntas Dei ad aliquid volendum per Sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis per aliquid extraneum facta.

„Wenn auch der göttliche Wille kein gezwungener von Außen und kein gezwungener von Innen (im Sinne des Naturtriebes) ist, so ist er doch etwas Wesentliches (inseparables von der Substanz — hier — Gottes) und zwar um so mehr, wenn der Act, wodurch Gott Sich will, zugleich derselbe ist, wodurch Gott Andres will; wenn auch das Verhältniß dieses Andern zu Gott angegeben werden sollte, wie das des Zufälligen zum Nothwendigen als dem Endzwecke, der Gott selber für die Creatur nach St. Thomas ist. Ferner — wenn auch Alles in der Welt endlich ist und Gott als Weltursache der Unendliche, so ist andererseits doch nicht zu übersehen: daß alles Weltliche der Substanz nach ein Göttliches ist, mithin auch die Welt zum Wesen Gottes gehörig ist, weil Es eine Seite in der Offenbarung Gottes, ohne welcher diese als solche nicht als vollständige oder vollkommene gedacht werden könnte."

„Endlich — wenn der göttliche Wille überhaupt vom göttlichen Verstande determinirt wird, und jener so bestimmte Wille ein und derselbe Act ist, wodurch Gott Sich und Andres will, kann die Offenbarung Gottes in diesem Andern weniger eine nothwendige (d. h. im Wesen gegründete) genannt werden, als die andere gleichzeitige?? Anders könnte man nur dann hierüber reden, wenn die Weltsubstanz nicht als Ausfluß der göttlichen, mithin als nicht identisch mit dieser gedacht würde."

Die letztere Behauptung einer Emanation, welche irrig aus andern Ausdrücken hergeleitet ist, fließt nicht aus den angeführten Stellen, und doch will der Kritiker nur darum diese pantheistisch deuten, was wahrhaft nicht kritisch ist. Thomas sagt, Gott wolle in demselben Acte sich und Anderes, also sich nothwendig und direct, das Andere frei und indirect. Günther aber folgert daraus, daß es derselbe Wille ist, welcher beides will, daß er beides gleich wolle, was selbst bei dem menschlichen Willen (wie Thomas an dem Fahren zeigt) nicht der Fall ist. Wenn auch der Wille vom Verstande bestimmt wird, so wird er doch nicht absolut bestimmt, sondern er macht selbst den Willen erst frei; die Erkenntniß oder das Erkannte bestimmt aber den Willen so, wie es selbst ist, das Nothwendige nothwendig, das Zufällige zufällig.

Wenn aber der Engel der Schule diesen Anschuldigungen entgeht, so steht es um desto gefährlicher in dem eigenen Hause des Anklägers aus. Denn (nach S. 513) ist die Welt ein Moment im Leben Gottes, und bei dem bloßen Weltdenken kann es nicht bleiben, weil es auch in Bezug auf die Dreipersönlichkeit nicht bei dem bloßen Gedanken geblieben. Klar heißt es (S. 517): „Mit dem sogenannten auch Nichtschaffenkönnen Gottes hat es dieselbe Bewandtniß, wie mit dem sogenannten Durch-sich-sein Gottes. Dieser Ausdruck hat offenbar nur relativen Werth, um den Unterschied zu bezeichnen zwischen Gott dem Unbedingten und anderen Wesen, die nicht durch sich, folglich durch ein Anderes sind. Wird nun hier die Negation abermal negirt, so ergibt sich ein Durchsichsein, welches aber — außer diesem Gegensatze — ein schlechthiniges Sein ist, als dieses aber sich beweist im Erscheinen durch sich. Die Nöthigung zum Schöpfen liegt bei Gott in der Liebe, mit der Er sich selber von Ewigkeit liebt. So nothwendig nun, oder auch so freithätig diese Liebe ist, so nothwendig oder freithätig ist auch die That des Schöpfers."

Ferner lesen wir:[1] „Hört Gott etwa auf Gott zu sein, wenn er einen Gedanken realisirt, der aus seinem ewigen Leben lebendig herauswuchs, und den er in's Sein und Leben übersetzen muß, weil er mit dem absoluten Sein und Leben innigst verwebt und zusammengewachsen ist?"

„Sollte aber ihn die Uebersetzung desselben in's Sein beeinträch-

---

[1] Süd- und Nordlichter, S. 215.

tigen, so wäre er ja auch schon als absolutes Leben beeinträchtigt — da er dieses ja nicht leben, d. h. real affirmiren kann, ohne dasselbe zugleich in sich formal zu negiren."

„Wer kann sich aber ein Sein durch sich anders als in und von sich beschränkt denken? Niemand als der Narr."

„Oder hört Gott vielleicht auf aus Liebe zu erschaffen, wenn er erschaffen muß?"

„Kann es für ihn ein anderes Muß geben, als das in ihm ist und ihn zur Selbstanschauung Seiner selbst bewegt, und das Gott zum dreipersönlichen Gotte erhebt? Wenn Gott sich und sein ewiges Leben liebt, kann er etwa das nicht lieben, was mit jenem seinem Leben, wenn auch nur als Gedanke, doch innigst verwebt ist, und zwar so, daß dieser Gedanke ebenso sein Sein voraus-, wie dieses jenen Gedanken nachsetzt?"

„Und eben weil dieser Gedanke unzertrennlich vom Leben und Sein Gottes ist, so realisirt Gott jenen Gedanken, damit er zum Sein und Leben so werde, wie Gott außer, aber nicht ohne jenen Gedanken, Sein und Leben war. Kurz: Was durch Gottes Sein und Leben ist, kömmt zum Sein und Leben; darum auch der Gedanke absoluter Unpersönlichkeit."

§. 93.

In der Einheit zwischen dem Vorwissen und der Freiheit des Vorwollens liegt die Frage nach der Ursache der Schöpfung. Wenn man von der idealen Ursache, dem Idealgrunde, dem Ausgangspunkte im Erkenntnißprocesse absieht, so gibt es weiter noch die reale Ursache, die bewirkende (causa efficiens), so ist der Geist die Ursache des Erkennens, und endlich die formale in der Entwicklung, die Bewegursache (causa movens), welche nur bei freien Handlungen möglich ist. Die letztere Ursache heißt Motiv oder Zweck, welcher ein niederer oder der höchste, der Endzweck, sein kann.

Von einem Endzwecke kann man nur bei emanenten Acten sprechen, und nur so kann die Frage, warum Gott schuf, verstanden werden. Ist die Welt nothwendig, so ist die Welt als Endzweck ein emanentes Mittel für Gottes Wesen, wie die Speise für den Menschen. Aber da Gottes Leben vollkommen ist, so fällt jede Nothwendigkeit eines äußeren Objectes hinweg. Das Aeußere selbst hat aber auch keinen absoluten Unwerth als ein völlig Gleichgiltiges für Gott,

sondern einen relativen Werth, wodurch Gott zwar bestimmt, aber nicht nothwendig bestimmt, sondern vielmehr nur veranlaßt wird, die Welt zu schaffen. Die Liebe kann wohl die veranlassende, aber nicht die bestimmende Ursache sein. Gottes relative oder äußere Verherrlichung ist daher der Endzweck der Schöpfung. An diese selbsteigene und freigewollte Verherrlichung und Liebe Gottes ist die Seligkeit der freien Creatur geknüpft. Gottes Allmacht ist die bewirkende, Gottes Schönheit die urbildliche Ursache der Schöpfung.

Indem Günther diese Unterschiede nicht macht, wird es ihm schwer, das Richtige zu treffen. Wir lesen (V. I. 130): „Wenn der Absolute aber sich Selber genug war, was konnte Ihn bewegen, aus sich hinaus zu gehen? Und da der Grund hiezu nur in Ihm sein konnte, da außer Ihm Nichts war, — wie heißt nun der Grund in Ihm? — Aber — von einer Sonne zur andern, von einem Pole zum andern all' ihrer Planeten erschallt die Antwort: Liebe, das Leben in Andern als Leben des Dreieinigen, und darum auch das Leben für Andere, die noch nicht sind, weil sie nicht aus und in Ihm sind; sondern durch Ihn sind, was sie sein werden. Und des Erzengels niedergeworfene Krone und seines Preisgesanges Wonne tönt es: Liebe hat erschaffen — ohne daß sein Leben dadurch erhöht und seine Seligkeit gesteigert würde."

Unrichtig ist die Behauptung, daß der Grund zur Schöpfung nur in Gott war; denn nur die bewirkende Ursache, aber nicht die Endursache lag in ihm. Die Liebe ist ferner nur die Veranlassung und die begleitende Ursache, aber nicht die bewirkende Ursache der Schöpfung. Daß Gott aus Liebe schuf, ist klar; daß aber die Liebe schuf, ist unwahr. Daß Gott nicht auch seine Ehre und Verherrlichung in der Schöpfung suchte, sondern nur die Seligkeit der Geschöpfe ohne seine relative Glorie, ist hier nicht berücksichtigt.

Die relative Ehre und Verherrlichung Gottes ist also der Endzweck der Schöpfung; denn diese Verherrlichung erstreckt sich auch auf die Natur. Die Himmel erzählen nach dem Psalmisten Gottes Ehre. Mit der Liebe aber, selbst wenn man die Ehre nicht ausschließt, ist der Gesichtspunkt zu beschränkt. Günther stellte aber später eine andere Ansicht auf, indem er sagt (V. II. 78): „Es wurde unsere Ansicht: die Liebe als moralische Eigenschaft Gottes zur Motivirung seiner Schöpferthätigkeit zu verwenden, später von einer andern verdrängt, welche die Schöpfung als Realisirung eines göttlichen Gedan-

kens deutet, der mit der selbstbewußten triadischen Persönlichkeit des absoluten Princips dialektisch zusammenhängt, und daher auch eine gleiche Verwirklichung, mit der Verwirklichung des Absoluten in der Dreieinigkeit, in Anspruch nimmt." Zur Ergänzung dient folgende Stelle (Janusk. 401): „So viel ist gewiß, daß Gott jenen Gedanken (von der Welt), wenn er ihn auch realisirte, doch nicht als ein ingredirendes Element oder Moment seines ewigen selbstbewußten Lebens, seiner absoluten Persönlichkeit, realisirte. Jener Gedanke fällt wohl in seiner Formalität mit dem ewigen absoluten Selbstbewußtsein Gottes zusammen, aber keineswegs in seiner objectiven Realität. Vielleicht liegt gerade in jener Coincidenz der formalen Negation mit der realen Affirmation der Grund und das Motiv, jene ebenfalls real zu affirmiren? In dieser Beschaffenheit aber jenes Gedankens allein finden all' die antinomischen Räthsel und Auflösungen ihre Würdigung und Bedeutung. Z. B. ob Gott von Ewigkeit oder in der Zeit die Welt erschaffen habe? Ob Gott als freie oder nothwendige Ursache von der Welt zu denken sei? Die Fragen endlich, den Optimismus und die Contingenz der Welt, sowie die In- und Außenweltlichkeit Gottes betreffend. Ja das exotische Gewächs der Antinomie treibt seine Pfahlwurzel in das Leben Gottes und seine Lebensweise: daß Er sich nicht real affirmirt, ohne formal zu negiren."

Aus den angeführten Gründen kann, wie nicht die Liebe, so auch nicht ein Gedanke die Ursache der Weltschöpfung sein. Hier ist der Endzweck gar nicht berührt und mit der aristotelischen Formursache (causa formalis) identificirt. Wir haben daher die erste Ansicht, welche die zweite keineswegs ausschließt, näher zu verfolgen. Hier fragt es sich um das Verhältniß der Liebe zur Ehre. Günther faßt die Mittheilung der Seligkeit oder die Seligkeit des Geschöpfes als erstes Motiv und findet darum die entgegengesetzte Ansicht, welche keine Trennung zwischen der Ehre und Seligkeit annimmt, ungegründet. —

Wir lesen (V. II. 137): „Du wirst freilich über den Hauptpunkt, nämlich über die Ehre als Endabsicht Gottes bei der Creation, Aufschluß haben wollen, weil sie mit dem, was wir bisher als Endabsicht aufstellten, nämlich: Mittheilung Seiner Seligkeit in Liebe (Beseligung durch Vereinigung Seines Wesens mit dem Wesen der freien Creatur) in Widerspruch zu stehen scheint. Unter der Ehre

Gottes aber verstand die alte Schule die Anerkennung Gottes in Gedanken und That der Creatur, wovon sie jene den Glauben, diese die Liebe nannte, welche letztere im Willen, so wie jener im Verstande wurzelte. Diese so bezeichnete Ehre (Verherrlichung) ward deshalb als Endabsicht Gottes bei der Creation nothwendig aufgestellt, weil Gott ad extra gar nichts wirken könne, als nur in der Absicht auf seine Ehre und Verherrlichung, indem ja das Produkt jener göttlichen Krafterweisung nach Außen hin, Gott nothwendig auf irgend eine Weise anerkennen müsse. Man fand überdieß mit dieser Endabsicht auch zugleich auf wunderbare Weise die Weisheit Gottes vereinigt, indem gerade in jener die, durch jene Verherlichung vermittelte Seligkeit Gottes *ad extra*, mit der Seligkeit der Creatur *ad intra* coincidire, denn eben in jenem Erkennen und Bekennen der Creatur liege ihre Seligkeit. — Und eben weil Er jene Seligkeit der Creatur gewollt, so habe Er die Welt aus Liebe erschaffen — aber auch zugleich zu Seiner Ehre: weil diese Ehre die *conditio sine qua non* ist von jener Seligkeit der Creatur in totaler Anerkennung Gottes von ihrer Seite."

Die Scholastik, welche die Ehre von der Seligkeit nicht trennte, löste die Frage, während der Dualismus, welcher die Seligkeit der Creatur als erstes Motiv setzt, die Frage nur verwirrt. Daraus erklärt sich der weitere Irrthum, daß Gottes Liebe, weil sie nicht zunächst die Seligkeit der Creatur bezwecke, keine uneigennützige sei. Die Liebe ist aber nur dann selbstsüchtig, wenn nur das eigene Interesse gewollt wird. Daher ist das Folgende unrichtig (V. II. 138): „Daß die alte Schule die Seligkeit der Creatur in den Hintergrund, die Seligkeit Gottes aber in den Vordergrund gestellt habe, ist klar; wie hätte sie sonst sagen können: daß sogar in Gott die Liebe ihr eigen Interesse suche, insofern Gott ad extra nichts wirken könne, außer mit Absicht auf Seine Ehre! — Die Seligkeit der Creatur ist demnach, wenn's hoch kömmt, nur die zweite Hauptsache, nicht aber die erste. In dieser Voraussetzung ist die Liebe Gottes bei der Creation keine reine mehr, und zwar aus dem einfachen Grunde: weil Gott von Seite der Creatur ein Gut, und in dessen Genusse eine Seligkeit zufließt, die Er ohne und vor aller Creatur nie erreicht hätte, da Er derselben nur mit und nach der Creation theilhaftig wurde."

Daher folgt auch nicht, was sogleich abgefolgert wird:[1] „Die alte Zeit hat hierin offenbar einen Mißgriff übersehen. Die Creation und ihr Resultat, die Weltcreatur, ist als Schlußact in der Selbstoffenbarung Gottes (da in ihr auch sein Nichtich-Gedanke objective Realität erhalten) nicht zu verwechseln mit dem Zustande aus der Selbstoffenbarung und Selbstvollendung der Creatur als solcher. Die Creation als Offenbarung Gottes ad extra ist nicht ohne Rückwirkung auf seine Offenbarung ad intra zu denken; nicht so die Offenbarung der Creatur in Bezug auf die Seligkeit des Dreieinigen. Ohne geschaffene Welt wüßten wir so wenig von der Allmacht wie von der Allherrschaft Gottes zu reden; das Wissen Gottes aber von Beiden müßten wir uns so leer vorstellen, daß es wahrlich sich nicht der Mühe lohnte, von jener Herrschaft ohne Land und Leute, von jenem Titel ohne Mittel viel Aufhebens zu machen. Und an dem bekannten Spruche St. Augustins: Cum cogito, cujus rei Dominus, Deus fuerit, si semper Creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco, wäre nichts zu tadeln als die Furcht: die Ewigkeit der Weltschöpfung auszusprechen.“ Aber Günther fürchtet sich nicht, dieses Wort auszusprechen, da es ihm wie von der Lippe genommen. Denn da er jetzt — nach der neuen Ansicht — bereits das Motiv, die Liebe in den formalen oder puren Gedanken von der Welt setzt, so muß Gott, um keine leeren Titel zu besitzen, diesen Gedanken realisiren.

Noch weniger folgt, was weiter gefolgert wird, daß wegen der Endabsicht der Ehre die Hölle aufzuheben sei, weil die Ehre Gottes in der Creatur als solcher, so weit sie ein Werk Gottes ist, liegt, ohne daß jedoch die freie Verherrlichung von Seite des Geschöpfes ausgeschlossen würde. Viel gefährlicher aber ist es, die Seligkeit des Geschöpfes als ersten Endzweck aufzustellen und doch eine Hölle anzunehmen. Daher trifft das Folgende nicht so fast die Scholastik, als den Dualismus. Es heißt weiter: „Das Schlimmste aber, was folgerecht aus jener Ansicht von der Ehre Gottes hervorgeht, ist dies: Wird Gott nämlich durch den Tribut der Ehre von der Hand der Creatur zum absolut-reichen Manne, so muß Er sich denselben freilich eintreiben von jeder Creatur, so lange sie Creatur ist; sie mag als solche in was immer für einem Zustande schwelgen oder schmachten, je nachdem sie als Creatur ihr Ziel für sich erreicht oder nicht erreicht haben mag.

---

[1] Ist Zusatz der zweiten Auflage.

Gott muß Sein Ziel für Sich, mit ihr und durch sie immer erreichen. — In der Kraft dieses Gedankens aber kann die Hölle frohlockend zu Gott emporrufen: Ich diene Deiner Seligkeit so gut, wie der Himmel! Ich bin zwar nicht, wie die Geister vor Deinem Throne ein Mollton, sondern ein Durton, aber doch ein nothwendiger Ton in der großen Harmonie! — Nun hätte es zwar um solch' ein Zetergeschrei nicht viel zu sagen: wenn es nur nicht zugleich die Gluth der Hölle auslöschte — in demselben Momente, wo die mundi rectores tenebrarum harum, wie sie Paulus bezeichnet, mit jenem Gedanken dem Alten der Tage in die Karten geschauet hätten."

Beide Ansichten aber, die von dem Gedanken Gottes von der Creatur und die von der Ehre, bringt der Dualismus abermal in ein verkehrtes, weil ausschließliches Verhältniß, wenn es heißt (B. II. 146): „So lange die freie Creatur in ihrer Tiefe und Erhabenheit nicht verstanden ist, kann der Geist auch nicht auf den Gedanken kommen: die Idee von der Weltcreatur als ewigen Gedanken in Gott hineinzudenken; d. h. Gott und sein Denken nicht ohne Gedanken von der Creatur zu denken; dann aber bleibt freilich in dem Verstande Gottes für keinen andern Gedanken Raum, als bloß für den Gedanken Gottes an Sich und von sich als absolutem Wesen, — und mit diesem zugleich für den Gedanken an Seine Ehre und Verherrlichung als Anerkennung Seiner als des absoluten Herrn zuerst, und hinterher erst Seiner als des liebevollen Vaters."

Zur Ergänzung des Gesagten dient Folgendes (E. 514): „Der Theismus faßt die Liebe ungleich reiner auf, als der Monadismus, welcher der Liebe ihren Sitz in dem Gemüthe Gottes anweist. Nach jenem aber ist Gott die sogenannt reine Liebe nur, weil er die reine Persönlichkeit, die absolute Selbstobjectivität ist. Wie nun aber von der Ichheit das Nichtich Gottes nicht zu trennen ist, so liebt er auch dieses, wenn er in Jenem Sich selber liebt; und wenn Er nur in dieser Liebe (um auch einmal anthropomorphisch zu reden) den Versuch macht: jenes Nichtich aus der subjectiven Formalität in die reale Objectivität zu übersetzen, und wenn das Experiment seinem absoluten Willen gelingt als erstes Wunder (den er nun auch einen allmächtigen —??!!— weiß); was haben wir wohl anders dagegen einzuwenden, als die schlechte Bewunderung darüber: daß der Wille des Absoluten Größeres effectuirt als der Wille der Creatur?" Und weiter (S. 517): „Die Nöthigung zum Schöpfen liegt bei Gott in der Liebe, mit der

Er sich selber von Ewigkeit liebt. So nothwendig nun, oder auch so freithätig diese Liebe ist, so nothwendig oder freithätig ist auch die That des Schöpfers."

2. Von der Kosmogonie.

§. 94.

Die Entwicklung ist so weit vorgerückt, daß jetzt die Schöpfung selbst in Betracht gezogen werden kann. Schaffen aber heißt, etwas nach Stoff und Form hervorbringen, so daß es über die bloße Bildung eines schon bestehenden Stoffes oder über die bloße Abbildung eines Urbildes in einem indifferenten Stoffe erhaben ist. So nennen wir selbst in der Wissenschaft oder Kunst jenen Geist einen schöpferischen, welcher nicht bloß reproducirt, was er erlernt, sondern welcher Neues nach Inhalt und Form hervorzubringen vermag. Schaffen vereinigt daher drei Elemente in sich: 1. das Setzen des Stoffes, 2. das Setzen der Form, und 3. die Vereinigung beider in einem vom Producens sowohl dem Wesen, als der Form nach verschiedenen Sein.

Indem das Schaffen ein Setzen des Stoffes ist, so ist dadurch sowohl die Lehre der Weltbildung, als der Emanation ausgeschlossen. Abgesehen davon, daß neben Gott nichts bestehen kann, das gebildet werden könnte, daß es eben so in Gott nichts gibt, das ausfließen könnte, so liegt in dem Schaffen allein schon die allein Gottes würdige Vorstellung, so wie auch alle andern Vorstellungen auf sie sich zurückführen. Wird die Schöpfung negativ als ein Hervorbringen einer Sache aus Nichts bestimmt, so will diese Bestimmung nicht mehr sagen, als daß man die Schöpfung für keine bloße Bildung eines Stoffes zu halten habe.

Betrachten wir die Schrift näher,[1] so erfahren wir, daß durch das Wort die Sichtbarkeit nicht aus Erscheinendem gemacht wurde; womit die Lehre von der bloßen Weltbildung widerlegt ist. Es hinderte wohl nichts, unter dem Unsichtbaren nach der Vulgata das ursprünglich Gesetzte, das Chaos, zu verstehen, woraus das Sichtbare gebildet würde, wenn dieses Chaos nicht selbst geschaffen wäre. Gehen

---

[1] Hebr. 11, 3. *Πίστει νοοῦμεν, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.* Die Vulgata übersetzt abweichend: ut ex invisibilibus visibilia fierent.

wir aber weiter, so scheinen wir bei einer Depotenzirung des Wesens Gottes anzugelangen. Dieses ist nicht zu befürchten, so wir bei Gott wie bei den Menschen Acte annehmen, die zwar von Gott kommen, aber sein Wesen nicht depotenziren. So ist das Wort eine Entäußerung und eine Kraft des Geistes, aber kein depotenzirter Geist. Wie das Wort nicht ein abgeschwächtes Wesen, sondern eine in der Emanenz gebildete Kraft, also kein Ausfluß, sondern ein Product ist, so kann auch die Welt durch den Schöpferwillen und durch das Wort geschaffen worden sein. Dabei geschah ursprünglich nur etwas Aehnliches, als in der Religion beständig sich vollzieht, nämlich die Theilhaftwerdung an der göttlichen Natur (II. Petri 1, 4), aber nicht die Gottwerdung. Darum ist der Mensch gottverwandt und gottähnlich, und wer diese Lehre semipantheistisch oder pantheistisch taufen will, der muß die Religion läugnen und dem vollendeten Dualismus der zwei Principien in die Hände fallen.

Ohne selbst einen Finger breit zur Aufhellung dieser dunkeln Lehre beizutragen, klagt Günther den heil. Augustin, Anselm und Thomas nebst der ganzen Scholastik eines Halbpantheismus an, ohne seine Beweismittel genau zu prüfen. Die Emanation sieht Günther in folgender Stelle des heil. Thomas (E. 523): „Nomine creationis designamus *emanationem totius entis* a causa universali, quae est Deus.“ Die Schöpfung heißt der Hervorgang des ganzen Seins von der universalen Ursache. Verursacht Gott das ganze Sein, so schafft er es, so strömt es nicht aus; denn bei der Emanation ist Gott nicht die Ursache des ganzen Seins. Daher hat hier das Wort Emanation einen bildlichen Sinn, wie man von Hilfsquellen spricht. Darum führt die Qu. 45 die Aufschrift: De modo emanationis rerum a primo principio, wo doch die Emanation nicht ein bestimmter Hervorgang sein kann. Und die vorhergehende Quästio führt denselben Titel: De processione creaturarum a Deo et de omnium entium prima causa. Denselben Sinn hat die (V. I. 358) angeführte Stelle: Cum omne Esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, oportet, quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum.

Günther legt dem heil. Thomas die Emanation in der Form der Wesenstheilung unter, und findet diese in folgender Stelle (V. I. S. 358):[1]

---

[1] Ipse (Deus) perfecte cognoscit suam essentiam, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci,

„Gott erkannte sein Wesen als ein mittheilbares, das im Anfange der Weltschöpfung ein sich mittheilendes und am Ende derselben ein mitgetheiltes ist. Da es aber, nach unserer Meinung — fährt der Kritiker fort — bei dieser Wesensmittheilung sich nicht um eine Theilnahme bereits bestehender Dinge am Wesen Gottes handelte, wohl aber um die ursprüngliche Setzung der Dinge selber, so kann jene Mittheilung auch nur als eine Theilung des göttlichen Wesens, als eine sogenannte Wesens-Diremtion von Gott selber vollzogen gedacht, und darum als eigentliche Emanation bezeichnet werden. Da nun ferner diese Wesensmittheilung als eine mit Gradunterschieden vorgestellt wurde, so erklärt sich daraus der bloß quantitative Unterschied der Seinsstufen in der Welt und der Dinge, die die einzelnen Stufen auszufüllen haben."

Da der Schwerpunkt in dem Worte participabilis liegt, so ist es näher zu untersuchen. Es heißt, auf Gottes Wesen bezogen, daß es von den Creaturen theilnehmbar sei. Günther setzt participabilis = mittheilbar, und dieses, wegen der ursprünglichen Wesenssetzung = theilbar, und er hat durch diese Manipulation die Emanationslehre hervordemonstrirt. Dabei hat er aber übersehen, daß participabilis nicht mittheilbar, noch weniger = divisibilis ist; denn an etwas kann man Theil nehmen, ohne einen Theil davon zu bilden. Gott nennt die Schrift den allein Guten; folglich müssen die Menschen durch Gott gut und heilig sein. Diese Theilnahme an Gottes Heiligkeit hätte man nach Günther so zu verstehen, daß sich Gottes Güte entsonderte oder halbirte, und daß die Menschen diese halbe Güte Gottes hätten, während Gott selbst an seiner Güte Schaden litte.

Diese Absurdität wäre zu vermeiden gewesen, selbst wenn keine nähere Bestimmung hinsichtlich der Theilnahme hinzugefügt worden

---

non solum secundum quod est in se, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Summa theol. I. qu. 15. Weiter heißt es aber: Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis.

Diese Stelle zeigt zugleich, wie man von jeher die Welt mit Gottes denkender Natur, nach einem Ausdrucke Günthers (Lydia 1849, S. 389) in Zusammenhang zu bringen wußte, und daß hierin keine Erfindung gemacht wurde.

wäre. Denn der heil. Thomas sagt klar und deutlich, worauf er diese Theilnahme beziehe, in den Worten: secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis, und sodann: Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a creatura, cognoscit eam ut ideam hujus creaturae. Also ist participabilis secundum aliquem modum similitudinis = imitabilis, oder dasselbe, was die Schrift sagt, Gott habe den Menschen zu seinem Ebenbilde erschaffen. Die ganze Darstellung ist dem Inhalte nach ganz biblisch, indem sich participabilis auf die Form bezieht, sofern das Urbild (Gottes Wesen) sich in den Creaturen darstellt.

Wenn aber Günther schließt: da es sich hier nicht um eine Wesensmittheilung, nicht um eine Theilnahme bereits bestehender Dinge am Wesen Gottes handle, so kann nur von einer Wesenstheilung die Rede sein; — so übersieht er ganz den Zweck, welchen Thomas verfolgt. Denn da er die Vielheit der Ideen in Gott darlegen will, sagt er: weil es viele Geschöpfe gibt, die Gottes Wesen nachbilden, so müsse es in Gott auch viele Ideen geben. Es handelt sich hier gar nicht um die Schöpfung, sondern diese dient nur zum Mittel für den Beweis und wird daher nur indirect verstanden. Da Gottes Erkenntniß sich auch nach Außen erstreckt, so mußte er die vielfache Nachgestaltung in Vorbildern vor sich haben. Diese selbst aber hatte er, indem er sein eigen Wesen anschaute und so als Urbild faßte.

Hier ist der Ort, wo auch die von dem Dualisten angeführte Lehre des heiligen Augustin verständlich wird. Er sagt (V. I. 295): „Wie stimmt zu der behaupteten Einfachheit der menschlichen Seele die Behauptung Augustins: Animus est quaedam substantia rationis particeps, regendo corpori accomodata? Dieses particeps bildet nämlich eine doppelte Auslegung. Es kann einmal die Substanz als solche schon wie ein Theilganzes (Monade) der absoluten sich dirimirenden (?) Vernunft angesehen werden, aber auch das anderemal als ein an und für sich bestehendes Ganze (als Substanz) gedacht werden. Dieser Unterschied wird heute noch dadurch ausgedrückt, daß man sagt: die Seele des Menschen hat Vernunft (Geist); Gott aber ist Vernunft (Geist).“ Die absolute Vernunft soll sich dirimiren, und darauf paßt ganz die (S. 294) angeführte und angefeindete Stelle des heiligen Augustin: „Deus, in quo et ex quo et per quem vera sunt omnia, quae vera sunt.“

In demselben Sinne nennt Descartes[1] Gott die Quelle der Wahrheit, ohne aber an eine Emanation zu denken. In der antiken Philosophie[2] begegnen wir dem Ausdrucke der Theilnahme und der Nachahmung in Bezug auf das Vorbild und Nachbild. Wie dieses die Scholastik versteht, ersehen wir aus folgender Stelle des heiligen Thomas (s. theol. p. I. qu. 44 a. 1): Respondeo dicendum, quod necesse est dicere omne ens, quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, et iterum ostensum est, quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicantur secundum recipientia. Relinguitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse. Necesse est igitur omnia, quae diversificentur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit, quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dixit, quod id, quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id, quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.

Aus dieser Stelle wird klar, daß an etwas Theil nehmen nichts Anderes bedeute, als etwas nicht vollkommen besitzen. Nur das Verhältniß der Ursache, nicht aber das einer Wesenstheilung findet zwischen dem Höchsten und Niedersten statt. Mag man über diese Darstellungsweise wie immer urtheilen, so viel ist klar: daß von keiner Emanation die Rede ist, und daß sowohl Augustin als Thomas von einem solchen Irrthume ferne waren.

Dazu kommt noch, daß beide ausdrücklich von einer Schöpfung aus nichts sprechen. Wenn aber Günther (V. II. 68) gegen diese Augustinische Bestimmung sagt: „daß der Ausdruck: aus nichts erschaffen, seine Bedeutung nur dem entgegengesetzten Ausdrucke der Heidenwelt zu verdanken habe, die da eine mit Gott gleiche ewige Materie

---

[1] In med. prima sub finem.

[2] Metaph. Arist. A. ed. Brandis. p. 20. *Οἱ μὲν Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ οντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει τὴν μέντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν.*

annahm, aus der die Gottheit sodann die Dinge gebildet habe," so ist dieses halbwahr; denn aus nichts schaffen, heißt positiv ausgedrückt: einen neuen Stoff erzeugen, und es ist unrichtig, wenn (B. I. 363) gegen Thomas bemerkt wird: „Dieses Schaffen Gottes aus Nichts negirt daher zwar das Schaffen aus einer unerschaffenen Materie neben und außer Gott; aber es affirmirt zugleich das Entstehen aus der Substanz Gottes, welches aber gerade vom Christenthume schlechtweg negirt wird."

Gefährlicher sieht es aber um den Dualismus aus, wenn man aus vorliegenden Sätzen Folgerungen zieht. Wenn es z. B. (B. II. 78) heißt: „Daß die Schöpfung die Realisirung eines göttlichen Gedankens sei, der mit der selbstbewußten triadischen Persönlichkeit des absoluten Princips dialektisch zusammenhängt, und daher auch eine gleiche Verwirklichung mit der Verwirklichung des Absoluten in der Dreieinigkeit in Anspruch nimmt," so kann man wohl nicht mit Unrecht die Parallele weiter führen und sagen: Wie die göttliche Trias durch Wesenstheilung und Verdoppelung entstand, eine eben solche Ursache habe auch die Welttrias.

§. 95.

Unzertrennbar mit der Stoffsetzung ist die Formsetzung, so lange es feststeht, daß jedem Stoffe seine besondere Form zukommt. Darum kann aber doch die Ursetzung als Chaos oder als eine ungestaltige bezeichnet werden. Die Schöpfung ist daher ursprünglich mehr ein Stoff-, später mehr ein Formsetzen.

Diese Sachform ist aber von der geistigen und urbildlichen Form im Geiste Gottes wohl zu unterscheiden. Dieses Uebersehen läßt Günther bei dem heiligen Anselm einen Pantheismus erblicken. Wir lesen (E. 523): „Auch von Anselm läßt sich behaupten, daß ihm der kirchliche Begriff zu leer war, und daher einen Inhalt für ihn aufsuchte. Ist aber dieß der Fall, so läßt sich auch weiter behaupten, daß er das gewöhnliche Axiom: Ex nihilo fit nihil, nicht ausschließlich auf das Gebiet untergeordneter Causalität beschränkt habe."

„Er sagt ausdrücklich: Clarum est: ea omnia, quae facta sunt, nihil fuisse, antequam fierent (i. e. quantum ad hoc, quia non erant, quod sunt nunc, nec erat, ex quo fierent) — non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam et secundum quam fiebant. Er setzt hinzu: Forma rerum (quae in ratione primae naturae res

secundas praecedebat) concipi debet, rerum quaedam in ipsa mente loquotio, per quam et fierent res, et cum factae essent, cognoscerentur, unde consequitur: hanc summae Essentiae loquotionem intimam non aliud esse, quam ipsam summam Essentiam."

„Das Etwas also, was der große Scholastiker hier an die Stelle des Nichts setzt, ist die Form der Dinge (wir können es die Kategorie nennen, um so mehr, da jenes Wort identisch mit der absoluten Substanz sein soll), kurz: das Etwas liegt in der Natur Gottes selber."

„Ist nämlich die Welt ihrer Form nach identisch mit der Wesenheit Gottes, so ist auch dessen Schaffen nur ein theilweises Entlassen seiner Wesenheit aus Ihm selber. Diese primitive Emanation konnte nun freilich der secundären (die particulare genannt im Gegensatze zu jener, als der universalen) entgegengesetzt und demnach von ihr ausgesagt werden: daß sie das von sich ausschließe, was die secundäre einschließt, nämlich die Voraussetzung eines Dinges (Wesens), versteht sich derselben Art, d. h. eines solchen, was eben so emanirend gewesen, wie jetzt das Gezeugte, Emanirte ist."

Der heilige Anselm redet von der Erkenntnißform, die Gott von der Welt vor der Schöpfung hat, welche Erkenntnißform doch offenbar, da sie Gott hat, auch zu Gottes Wesen eben so gehört, wie das Denken des Geistes zu seinem Wesen. Günther dagegen behauptet, diese Form, das Wesen Gottes, sei zugleich die Form der Dinge, die ideale mit der realen identificirend; daher sei Gott und Welt dem Wesen nach identisch. Aber hier trifft es sich abermal, daß der Angeklagte schuldlos ist, der Ankläger aber dieselbe Schuld trägt. Wir lesen nämlich (S. 165): „Es werden realgewordene Gedanken Gottes sich auch darin als solche legitimiren, daß sie als Substanzen sich abermal zu Gedanken aufschließen, in welchen ihr apriorisches Ansich (ihr Sein) zum Bewußtsein a posteriori sich erhebt." Ferner (S. 515): „Es gilt das Axiom: daß allem substanziellen Sein, als realisirten Gedanken Gottes, auch die Urbestimmung zum Gedanken (Bewußtsein) und in diesen seine volle Offenbarung vindicirt, und sich das Recht von der Verschiedenheit der Bewußtseinsprocesse auf die Verschiedenheit der Principe zu schließen nicht streitig machen läßt."

Wie aber die Wesenwerdung der Gedanken zu verstehen sei, erklärt er selbst (E. 508) in den Worten: „Der Gedanke Gottes von seinem Nichtich (als Negation des Ichs im Absoluten), wenn er realisirt wird, d. h. wenn der innern formalen Wirklichkeit von Gott durch seinen Willen auch die äußere reale Wirklichkeit ertheilt wird, kann nur in ebenso vielen Momenten ausgeprägt werden, als in wie vielen Momenten er sich formal ursprünglich vollzogen hat." Daraus ist einleuchtend, daß die innere formale, und die äußere reale Wirklichkeit sich wie Inneres und Aeußeres verhalten, daß also die Gedanken Gottes das Innere, das Reale aber das Aeußere der Dinge einnehme. Sonach kann man mit Recht sagen: In jedem Dinge ist der Gottesgedanke als seine Seele eingeschlossen und in jedem Dinge denkt der — entweder mit Gott verbundene oder von ihm abgefallene — Gedanke Gottes selbst. Daher kann Günther ausrufen (V. I. 240): „Was Wunder! wenn nun das bedingte Sein als selbstbewußtes wieder zu dem Gottdenken eben so emporsteigt, wie es als Gedanke vom denkenden Gotte ausgegangen; und beim Gottesgedanken in seiner Realität angelangt, nun auch den Weg findet (oder doch zu erspähen sucht), auf den in Gott der Gedanke von der Welt und ihrer Realität sich eingestellt hat."

Der Unterschied dieser Emanationslehre von der gewöhnlichen besteht aber darin, daß diese realistisch, jene aber idealistisch ist. Dort strömt das Wesen aus, diese Ausströmung condensirt und verdichtet sich, und es entstehen concrete Wesen; hier aber fallen die Ideen Gottes ab und verkörpern sich oder umgeben sich mit einer Hülle. Dort wird ein Abfall des Wesens, hier der Formen gelehrt; dort bedarf es eines Bildners, hier eines Realmachers. Es bleibt immer eine Emanation, eine realistische oder idealistische, mag die Ausströmung und der Abfall selbst erfolgen oder durch Gott veranlaßt werden. —

§. 96.

Durch die Schöpfung wird ein neues Sein nach Substanz und Form gesetzt. Es fragt sich daher um die Einheit zwischen dem Creator und der Creatur. Es ist klar, daß sowohl der Schöpfer, als das Geschöpf Substanz und Thätigkeit sein müssen und daher letzteres kein Modus der absoluten Substanz ist.

Gott kann aber nichts absolut Selbstiges, d. h. keinen Gott hervorrufen in's Dasein, sondern nur ein von ihm abhängiges Wesen. Wie weit nun diese Abhängigkeit gehe, ist näher zu prüfen. Dieses Verhältniß kann man sich nicht als eine beständige Schöpfung, aber auch nicht als ein passives Verhalten zwischen Gott und Geschöpf denken. Ebenso muß eine solche Einwirkung von Seite Gottes, wodurch die Selbstheit des Geschöpfes aufgehoben würde, ausgeschlossen werden. Zwischen der absoluten gleichgiltigen Nebenordnung des Dualismus und der absoluten identificirenden Unterordnung des Pantheismus liegt die Wahrheit in der Mitte, wornach Gott in jedem Augenblicke das Geschöpf erhält, trägt und belebt und leitet, aber nicht producirt.

Nach Descartes bedürfen die zwei geschaffenen Substanzen des göttlichen Einflusses, eine Ansicht, die ganz richtig ist, wenn sie nach dem Gesagten verstanden wird. Unrichtig wäre sie aber, wenn man Geist und Natur an sich als leblos sich dächte. Denn, wie die Schrift sagt, sind wir, bewegen wir uns und leben wir in Gott, und auch Gott lebt und wirkt in uns, was in dem Willensgebiete die Religion begründet. Dieses ist auch der Sinn von der Stelle des heiligen Augustin, welche Günther pantheistisch deutet. Sie lautet (V. I. 298 und an mehreren Stellen): Spiritus vitae, qui vivificat omnia, Creator est, et omnis creati spiritus, Deus est.

Der Dualismus schwankt auch hier zwischen Wahrheit und Irrthum. Richtig ist es, wenn Günther sagt (V. I. 133): „Wo jetzt noch, wie in der Scholastik einst, behauptet wird: daß das Erschaffene nur erhalten werden könne durch Fortsetzung (d. h. Erneuerung des schöpferischen Actes), da sucht man sich über die geoffenbarte Idee von der Schöpfung aus Nichts immer noch zu verständigen mittelst dem Begriffe der Zeugung, die entweder dem Leben der Physis oder dem Leben des Absoluten anheimfällt."

Der Grund jedoch ist unrichtig; denn auch durch die Zeugung entsteht ein selbstständiges Sein. Eben so wenig ist es richtig, wenn behauptet wird, [1] daß die Weltsubstanz in sich wohl den Grund von ihrer Erscheinung, aber nicht den Grund von ihr selber als Substanz habe. Aber zu bemerken ist, daß diese Darstellung dem Pantheismus noch eine Thüre offen läßt. Denn wenn die Weltwesen nicht der

---

[1] Juste-Milieus, S. 414.

Grund ihres eigenen Seins, sondern nur ihres Erscheinens sind, so kann man dieses immerhin noch so verstehen, daß ihr Sein, der Grund, das Innere, Gottes Gedanke und Thätigkeit selbst, als wesengewordene Idee Gottes von seinem Nichtich ist. Damit sänke die Welt zu einem Accidenz Gottes herab.

Behauptet aber der Pantheismus, daß Gott erst in der Welt zum Bewußtsein komme, so entgegnet Günther (E. 367): „Gesetzt: das Absolute würde sich aus dem Geistes- und Naturleben als Momenten seiner Objectivirung zurücknehmen; so wäre die dadurch gewonnene übergreifende Subjectivität doch keine bessere als die Objectivität selber, d. h. so wenig eine absolute, als diese keine absolute, sondern blos eine relative ist."

„Daraus erhellt zugleich: daß die Factoren des creatürlichen Daseins in ihrer Endlichkeit nicht als Momente in der Subjectobjectivirung des Absoluten und Unendlichen angesehen werden können, und daß sich die Speculation um eine andere Kategorie, als die bisherige, die ihr auf dem Boden der Identitätslehre erwachsen, wird umsehen müssen; um die Welt in ihrer Gegensätzlichkeit aus Gott zu begreifen. Hat die Welt in ihrer Endlichkeit nicht blos das Absolute, sondern den Absoluten, d. h. jenes als Selbstbewußtsein zur realen Voraussetzung; so kann das Absolute sein Selbstbewußtsein nicht erst in der Weltwerdung durchsetzen."

Damit aber ist der Pantheismus nicht aufgehoben, denn Gott kann bestehen und kann vollkommen selbstbewußt sein, und gleichwohl noch überdieß in den Weltsubstanzen, die nur wie ein Kleid sich zu Gott verhalten, denken. Und diese Abfolgerung liegt so ferne nicht, als ja der Dualismus selbst (E. 513) die zwei Offenbarungen als die zwei Momente in dem Einen Leben Gottes faßt, und als er Gott in der Schöpfung, wenn auch nicht absolut, so doch relativ bewußt werden läßt. Denn (E. 514 u. V. II. 554) es heißt, daß er jetzt erst seinen Willen als einen allmächtigen weiß. Eben so fließen auch nach der Vorstellung von dem Erkennen, als einem Einwirken und Gegenwirken, die zwei Persönlichkeiten zu Einer zusammen, wobei die gegenwirkende sich nicht viel mehr als eine bewegte elastische Materie verhält.

Es läßt sich übrigens nicht läugnen, daß zuweilen gerade gegen die gleichen Ansichten Protest eingelegt wird; aber daraus sehen wir nur, daß man die Tragweite des Dualismus nicht erspäht hat. So

lesen wir (B. I. 396): „Die Ansicht: daß die Idee des Unendlichen vom unendlichen Gotte selber in den endlichen Geist gelegt worden sei, ist ein Echo von der Ansicht, der zu Folge alle Vernunftsprincipien (principia naturaliter nobis nota, nach St. Thomas) als divinitus nobis indita angesehen werden. Keine Idee aber kann qua talis im Geiste liegen; es wäre denn unter der Voraussetzung: daß Gott sie selber im Geiste denkt." Mit den eingebornen Naturprincipien, den Ideen, verband man indessen nie den ausgesprochenen Sinn, sondern nur den: daß Gott den menschlichen Geist so organisirte, daß er bei dem erwachenden Bewußtsein gewisse unumstößliche Wahrheiten in sich trägt, welche ihm zum Richtmaße bei seinem Forschen dienen. Descartes erklärt z. B. das Angeborensein der Gottesidee deutlich, indem er medit. III. sagt: Superest ut examinem, qua ratione ideam istam a Deo accepi; neque enim illam sensibus hausi, nec unquam non expectanti mihi advenit, ut solent rerum sensibilium ideae, nec etiam a me efficta est, — ac proinde superest, *ut mihi sit innata*, quemadmodum etiam mihi est innata idea mei ipsius. — Resp. ad II. object. Cum dicitis, in nobis ipsis sufficiens reperiri fundamentum ad ideam Dei formandam, nihil a mea opinione diversum affertis; ipse enim expresse dixi ad finem tertiae meditationis, hanc ideam mihi esse innatum, sive non aliunde quam a me ipso mihi advenire. Concedo etiam ipsam posse formari, licet ens summum existere nesciremus; sed non si revere non existeret; nam contra monui, omnem vim argumenti in eo esse, quod fieri non possit, ut facultas ideam istam formandi in me sit, nisi a Deo sim creatus.

3. Von dem Rapporte zwischen Gott und Welt.

§. 97.

In primitiver Einfachheit steht das Schöpfungswerk vor uns. Wir müssen es aber im Einzelnen betrachten und unsern abermaligen Ausgang bei dem absoluten Sein nehmen. Es ist nämlich das absolute Wesen als Urbild, die Creatur als Nachbild und endlich die gegenseitige Harmonie zu betrachten.

Weil in dem realen Universum eine volle Harmonie herrschen und eine wesentliche Uebereinstimmung zwischen Oben und Unten statt finden muß, so ergibt sich aus dem Verhältnisse von Oben und Unten, von

Innen und Außen jenes des Urbildes zu dem Nachbilde. Hiebei kommt aber in Betracht der Standpunkt des endlichen und des unendlichen Geistes; ferner die Einheit und Vielheit, wie die Vorweltlichkeit und Gegenwart. Der endliche Geist geht von der Gegenwart aus und erhebt sich nach Oben und in die Vergangenheit zurück, und betrachtet hier das vorweltliche Verhältniß, wie der absolute Geist die künftige Welt vorerkannte. Klar ist es, daß der absolute Geist die gegenwärtige Welt mit einem Blicke überherrscht; aber wie erkannte er einst die jetzige und wie kennt er jetzt die einstige Weltgestaltung vorher? Es sind zweierlei Abwege zu vermeiden; einerseits der, daß man jegliches Vorwissen im Erkennen Gottes ausschließt und nur ein gegenwärtiges Schauen ansetzt; andererseits der, daß man Gottes Wissen von seinen Ideen oder von einer Vielheit von Vorbildern oder Bildern abhängig macht. In letzterer Hinsicht schreibt man Gott ein Denken und ein Schaffen von Vorbildern und Ideen, nach denen er erschafft und in denen er die Zukunft vorerkennt, zu. Allerdings läßt sich nicht läugnen, daß Gott das Einzelne vorerkenne. Aber einerseits fragt es sich ja, wie Gott selbst diese Urbilder formt, und andererseits um das Wesen und die Weise dieser Vorerkenntniß. Mit solchen Vorbildern löst man die Frage nicht, sondern man umschreibt sie nur in eine andere Form, da sich hier nämlich abermal fragen läßt, wie diese Ideen entstehen. Hier bleibt kein anderer Ausweg, als über diese geistigen Formen sich zur Wirklichkeit zu erheben. Dieses reale Verhältniß besteht in dem in der Emanenz sich vollziehenden Anschauen der eigenen Selbstheit, soferne sie nachgebildet werden kann. Demnach ist das göttliche Wesen für diese Relation selbst das Urbild für die zu schaffende Welt. Daß nicht Gott als solcher, der nicht persönlich ist, sondern entweder jede Person, oder das Gleichbild des Vaters diesen Act vollzieht, versteht sich von selbst. Erst von hier aus lassen sich die Ideen, die keineswegs verworfen werden sollen, recht würdigen; denn man sieht ein, daß Gott, welcher eine einzelne Kenntniß von dem Einzelnen haben mußte, diese nur durch die Beziehung des Urbildes in Bezug auf die besondere Nachgestaltung haben konnte. Das Mittelalter hat beide Ansichten vereinigt, wenn auch nicht vollkommen vermittelt. [1]

---

[1] S. Thomas. summa theol. p. I. qu. 44 a. 3. Deus est prima causa omnium rerum. — Ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. — Haec autem

Betrachten wir, ob und inwieferne sich der Dualismus der Wirklichkeit nähert, so finden wir nicht nur keine Annäherung, sondern die größtmögliche Entfernung. Die größtmögliche Entfernung von der Wirklichkeit ist aber ein rein negativer Gegensatz, wie zwischen A und Nicht-A, nämlich der des absoluten Ich und Nichtich. Denn die Negation ist nur der Schatten der Position und drückt an sich keine bestimmte Wirklichkeit, sondern alles Gegenseitige aus. Der reale Gegensatz von Ich ist das Du; oder in der Anschauung Er, Sie, Es.

Hören wir einen Beweis (S. 508): „Jener ewige Gedanke, den der Wille Gottes substanzialisirt (hypostasirt), was kann er sein (was zum Inhalte haben), als der Gedanke vom Nicht-Ich Gottes? Der Ichgedanke Gottes ist ja das Selbstbewußtsein Gottes, seine formale Persönlichkeit selber, die seiner realen Persönlichkeit (in der Subjectobjectivirung Seiner als des absoluten Princips) entspricht und darum, wie diese sich in drei Hypostasen, so jene (die formale) in dem Wissen derselben sich abschließt."

„Dieses Wissen (Sich als seiend denken) aber ist eben so ein Sich Beziehen auf Anderes neben ihm, wie auf Sich selbst. Keine von den Hypostasen kann sich erfassen, ohne sich als das Andere, und das Andere als Sich zu negiren — formal von sich auszuschließen — sich zu unterscheiden von ihm, wie es ursprünglich geschieden neben ihm, als einzelnes, bestimmtes Moment neben den andern Momenten im Leben des Urprincips dasteht."

„Die Selbstaffirmation desselben in seiner realen und formalen Persönlichkeit involvirt also zugleich, mit dialectischer Nothwendigkeit, die formale Selbstnegation in eben so vielen Momenten."

---

formarum determinatio oportet, quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sint rationes omnium rerum, quas diximus ideas, id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod licet creaturae non pertingant ad hoc, quod sint similes Deo secundum suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti, attingunt tamen ad ejus similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo, ut domus, quae est in materia, domui, quae est in mente artificis.

Betrachtet man diese Dialektik näher, so ist die leerste und hohlste Spielerei mit Position und Negation, mit realer und formaler Persönlichkeit in Anwendung gekommen. Jedes Ding ist als solches nicht jenes; oder im vorliegenden Falle das Ich- nicht Ich. Dieser Unterschied ist ein nur logischer, und damit ist für die Sache gar nichts gewonnen. Verkehrt ist es aber, diese Wortspielerei für ein metaphysisches Experiment auszugeben. Von dem denkenden Geiste läßt sich indessen diese Procedur noch vornehmen: aber sie auf das Wirkliche übertragen und dieses die Position und Negation vollziehen lassen, übersteigt allen Begriff.

Fragt man nach dem Inhalte, so ist das Nichtich das Leerste, das sich denken läßt, und das keineswegs mit der Welt zusammenfällt. Aber auf Gott läßt sich überhaupt kein Denken anwenden, da ja selbst bei dem Menschen im Zustande der Anschauung das reflexive Wissen verschwindet. Gott denkt ferner nicht sein Ich, sondern entweder der Vater, oder der Sohn oder der Geist. Der logische Gegensatz ist aber eben darum, weil er ein nur logischer ist, nicht der hier geforderte, der metaphysische. Nach diesem steht die Welt in der Unterordnung zu Gott; nach dem logischen aber in der Neben- oder Seitenordnung, und erscheint entweder als ein Gott neben Gott oder als der ewige Schatten von der Position Gottes.

Betrachtet man das Resultat des Dualismus mit dem der Scholastik in diesem Punkte, so erreicht jener selbst nicht einmal das Gebiet, welches hier zu besprechen ist, während jene bis auf Unbedeutendes das Problem löste. Von einer durchaus neuen Construction kann um so weniger die Rede sein.

§. 98.

Wenn Gott in der Realwelt das Urbild ist, so ist die gegen Gott bestimmte Welt das Nachbild oder Abbild. Das Nachbild verhält sich aber zum Urbilde wie die Vielheit zur Einheit; denn das Urbildliche kann nicht in der Vielheit vorhanden sein, gleichwie das ideale Vorbild gegen die Reflexion nur eine Einheit bildet und nur als diese in Betracht kommt.

Jede Vielheit besteht aber einerseits in der Unterordnung unter eine Einheit und andrerseits in einer Nebenordnung unter sich, und ihr Verhältniß zur Einheit kann man in der Anschauung wie das der Peripherie zum Centrum sich vorstellen. Die Einheit bildet das Centrum, weil dieses nur als solche oder nur einmal vorkommt; die

Peripherie aber schließt in sich eine Vielheit von Radien und Bezügen. Es gibt daher nur Ein Centralwesen und eine Vielheit von Peripheriewesen. Der Sinn ist nicht dieser, daß Gott nur das Centrum und die Creatur nur die Peripherie sei, sondern daß ihr Verhältniß zu einander das sei, welches zwischen Centrum und Peripherie vorbildlich stattfindet. Wie aber der Dualismus die speculativen Kategorien von Oben und Unten zu realen machte, so daß Gott sich nach Unten und Außen bewegend sich entäußert, besondert und in abgeschwächten Halbgöttern darstellt, so verkehrt er auch die von dem Centrum und der Peripherie, wenn er sagt (E. 431): „Wenn Gott nichts als die Wesenheit alles Wesentlichen (bildlich der Quell alles Seins) sein soll, so müssen auch alle Wesenheiten im Universum nothwendig als seine eigene Wesenheit gedacht werden; mithin können jene nur dann in wesentlicher Verschiedenheit aufgefaßt werden, wenn Gottes Wesenheit selber als solche zuvor schon als der ursprüngliche Inbegriff jener substanziellen Principe gedacht wird, so daß die Weltwerdung nur als ein Heraus- und Auseinandertritt derselben aus ihm vorstellbar ist. Und siehe da, S. 250 sagt Berez:[1] „Das Centrum ist ein ternares und die Peripherie ist eine ternare (Dreigetheiltheit)." Zwischen der Peripherie und dem Centrum liegt nun zwar der Radius als Vermittler zwischen Beiden, und dieser ist dem Centrum so verwandt, wie der Peripherie; aber der Radius ist auch wesentlich kein Anderes, als das Centrum (dessen Fortsetzung er ist) und als die, in der er ein Punkt und als dieser die Gränze jener Fortsetzung ist."

„Waltet nun zwischen den Factoren des Universums (Gott, Seele und Materie) keine andere Verschiedenheit ob, wie zwischen Centrum, Radius und Peripherie, so ist es um die wesentliche Verschiedenheit zwischen Geist, Seele und Leib im Menschen und hiemit um die aufgestellte Ebenbildlichkeit in der Sphäre der Creatürlichkeit geschehen."

Hier hellt sich das Mißverständniß auf, indem das zu Bestimmende (Gott und Creatur) dem Maaßstabe oder dem Vorbilde, Centrum und Peripherie, gleichgesetzt wird.

Nun laßt uns sehen, wie der Dualismus die Weltidee ableitet. Wir lesen (E. 308): „Der Gedanke Gottes von seinem Nichtich (als Negation des Ichs im Absoluten), wenn er realisirt wird, d. h. wenn der inneren formalen Wirklichkeit von Gott durch seinen Willen auch

---

[1] In seiner Anthropologie.

die äußere reale Wirklichkeit ertheilt wird, kann nur in eben so vielen Momenten ausgeprägt werden, als in wie vielen Momenten er sich formal ursprünglich vollzogen hat."

„Die realen Coefficienten (Factoren) der Weltwirklichkeit würden also den drei formalen Momenten des Nichtichgedankens in der absoluten Intelligenz entsprechen. Jene ständen unter diesen als den drei Stammkategorien von der Wurzelkategorie der Negativität absoluter Ichheit."

Wir wollen hiebei stehen bleiben. Es wird von der Realisirung einer Negation oder des Nichtichgedankens gesprochen. Da nun aber die Realisirung dem Gedanken entsprechen muß und da das Nichtich zu dem Ich einen Seitengegensatz bildet, so kann auch die Creatur nur eine Nebenstellung gegen Gott einnehmen; sie erscheint als kein Nachbild, sondern als der Schatten der Position. Es entsteht also hier zwar kein Halbgott, wohl aber ein gegensätzlicher, mit der Negation behafteter Gott. In der That aber gehört die Weltwirklichkeit einem ganz andern Gebiete, als das Nichtich an; denn die Welt ist das Gleichniß des Urbildes und steht unter und außer diesem.

Weiter heißt es: „Jene (Coefficienten der Weltwirklichkeit) als realisirte Gottesgedanken müßten auch mit der Bestimmung gedacht werden: als Realprincipe Sich selber offenbar zu werden, und zwar im Denken, d. h. ihre Urbestimmung wäre: denkendes Sein — Bewußtsein zu werden." Diesem muß aber widersprochen werden; denn der Nichtichgedanke drückt nichts Persönliches aus, und darum kann auch das Realisirte keine Person sein und auch nicht die Bestimmung haben, eine zu werden. Außer man nimmt an, wie es hier geschieht, daß die leibhaftigen Gedanken Gottes sich substanzialisiren und sich einen Leib geben oder geben lassen. Daher sagt er selbst:[1] „Der Nichtich-Gedanke wird auf dieselbe Weise real-objectivirt, wie er sich formal subjectivirte, folglich in drei Momenten, die im Gegensatze zu einander und in der dadurch bedingten Einheit mit einander stehen, und die als reale Positionen oder substantielle Principe ihr Nichtabsolutsein nur in einer Nichtichheit offenbaren." Wenn es aber weiter heißt: „Alle creatürliche Persönlichkeit ist daher, in Vergleich mit der des absoluten Princips, eine Unpersönlichkeit;" so sollte erklärt werden, wie hier Stufen in der Persönlichkeit statt haben können, wo von einer Neben-

[1] Juste-Milieus, S. 362.

ordnung die Rede ist. Dazu kommt aber noch, daß wegen des negativen Gegensatzes gar keine Persönlichkeit denkbar ist.

Nach demselben Principe des Dualismus, wornach Gott nicht als höchste oder absolute Vernunft, wie der heil. Augustin sagt, bezeichnet werden kann, ist hier zu sagen: Wenn es Stufen in der Persönlichkeit gibt, so ist eine Entsonderung Gottes und darum sind Halbgötter gegeben. Wir lesen aber sogleich (S. 509): „Das Bewußtsein jedes der drei Factoren würde wieder nur der veränderte Ausdruck des Nichtichgedankens sein, der ja der Grundgedanke ist, der in jedem von ihnen auf ganz eigenthümliche Weise realisirt worden ist. Das Selbstbewußtsein eines Jeden würde sich daher als Negation absoluter Ichheit, bei aller Affirmation, die der Realgrund (das Sein) im Sichdenken erreicht, darstellen." Wir wollen hier schon darauf aufmerksam machen, wie unmotivirt eine Verschiedenheit sowohl im Nichtichgedanken als in dessen Realisirung liegt, und wie widersprechend ein Selbstbewußtsein bei jedem Factor, wider die eigene Behauptung, wornach die Natur nur ein Bewußtsein hat, angenommen wird.

Diese unmotivirte Verschiedenheit wird aber weiter so bestimmt: „Das Denken des Seins kann nun aber entweder ein Denken desselben als Erscheinenden — oder ein Denken desselben als Seienden — oder endlich Beides zugleich sein, als Verbindung beider Weisen: wissendes Sein zu werden." Der Sinn ist in Kürze dieser: Das Sein kann sich als Erscheinendes oder als Seiendes oder als Beides denken. Ein Erscheinungsdenken ist unmöglich, weil Erscheinung und Sein innigst verknüpft sind. Eine Verbindung beider ist eben so undenkbar; da sich ein ganzes Wissen weder aus zwei halben bilden, noch das ganze sich halbiren läßt.

Das Unterscheidende aber, worauf es hier ankommt, wird gar nicht angegeben. Die Verschiedenheit der Wesen liegt im Wesen, nicht in der Erscheinung, ob es nämlich eine vergängliche oder eine dauernde Wesenheit hat. Als Gedanken Gottes sind die Geschöpfe sämmtlich gleich, und in jedem Sein als realisirtem Gedanken Gottes, in der Sonne, wie in der Pflanze, ist ein Gedanke Gottes eingeschlossen. Denn es kann doch gar nicht bestritten werden, daß Gott das Einzelne auch einzeln dachte, und wenn nun überall der realisirte Gedanke zu Gott emporstrebt, so muß ja jedes Wesen denken. Entweder muß man also die Construction der Weltwesen nach dem Nichtichgedanken Gottes aufgeben, oder sie ganz und unverkümmert durchführen, wo

man bei Gottesgedankenverkörperungen, bei denkenden Atomen, die von Gott ausgeflossen oder von ihm mit einem Leibe bekleidet wurden, anlangt.

§. 99.

Indem wir die Einheit zwischen Urbild und Nachbild betrachten, müssen wir zunächst drei verschiedene Reiche annehmen. Denn die urbildliche Dreiheit kann nur in einer Dreiheit von Welten oder Gebieten nachgebildet werden. Dagegen gibt es oder gab es nach dem Dualismus nur ein einziges Naturprincip, während es doch in den zwei andern Sphären viele Individuen gibt. Dadurch ist also die Harmonie in dem Universum gestört.

Fragt man aber um den Unterschied dieser drei Reiche, so verhalten sie sich abbildlich wie Oben und Unten, Geist und Natur, und wie Einheit, Mensch. Das Aeußere und Untere dauert nur in der Substanz, aber nicht in der Form fort, während das Höhere und Innere dem ganzen Sein nach fortdauert. Das Höhere heißt darum Geist, wie das Untere Materie heißt. Aber alles Creatürliche ist wandelbar, sich entwickelnd; daher ist Gott unwandelbar und unveränderlich. Gott ist aber auch der höchste Geist, und so hat man die Eintheilung hier von dem materialen und immaterialen, dort von dem wandelbaren und unwandelbaren Sein. Hier herrscht offenbar eine Stufenordnung und eine Annäherung zum höchsten Sein, wie sich ein Nachbild mehr als das andere dem Urbilde nähert. Das verlästerte Mittelalter [1] hatte

[1] S. Thomae comp. theol. cap. 74. Cum Deus sit sempiternus et immutabilis in suo esse, illa sunt in rebus infima, ut pote de similitudine divina minus habentia, quae sunt generationi et corruptioni subjecta, quae quandoque sunt et quandoque non sunt. Et quia esse sequitur formam rei, sunt quidem hujusmodi, quando formam habent, desinunt autem esse, quando forma privantur. Oportet igitur in eis aliquid esse, quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Hujusmodi igitur, quae sunt in rebus infima, oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero, quae sunt suprema in entibus, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepta sunt. Cum autem materia hoc ipsum, quod est, sit potentia ad esse, quod est per formam, hujusmodi entia, in quibus non est potentia ad esse et non esse, non sunt composita ex materia et forma, sed sunt formae tantum subsistentes in suo esse, quod acceperunt a Deo. Necesse est autem hujusmodi substantias incorruptibiles esse.

hierin richtige Begriffe. Die Anklage auf Semipantheismus rührt von der Aftermethodik der Neuzeit her.

Die Haupteintheilung in unwandelbares und wandelbares Sein findet sich bereits bei dem heil. Augustin, und auf diese stützt sich jene von einfachen und zusammengesetzten Wesen, welche Eintheilung auf dem Grundirrthume der ersten und zweiten Substanz ruht. Wegen dieser Unterscheidung eines wandelbaren und unwandelbaren Seins kommt der heil. Augustin zur sonderbaren Ehre, ein Tritheist zu sein. Wir lesen (S. 282): „Wie bekannt, hat Augustin, nach platonischer Grundansicht, das Verhältniß Gottes zur Welt bestimmt, wie das des Unveränderlichen zum Veränderlichen, oder des Inbegriffs aller Wahrheiten (in der Einen ewigen Wahrheit) zum Inbegriffe aller Erscheinungen derselben oder doch unserer Vorstellungen von dieser."

„Das schlechthin Unveränderliche nun konnte dem Augustin keinen Anhaltspunkt darbieten, um die Idee der Veränderung (des Werdens) aus der Idee des Unveränderlichen dialektisch abzuleiten. Von der Idee der göttlichen Trias aber kann nicht all und jedes Werden ausgeschlossen werden, ohne das Abhängigkeitsverhältniß der einzelnen Momente in ihr zu umgehen, und ohne hiemit aus dem Monotheism in den Tritheismus zu fallen."

„Es blieb daher dem Augustin nichts Anderes übrig, als einerseits in den Urkunden der Offenbarung die Dreiheit der göttlichen Personen nachzuweisen, und dieselbe als eine die Vernunft übersteigende Wahrheit, als ein Mysterium aufzustellen, im Falle es ihm nicht gelingen sollte, die Dreiheit mit der unveränderlichen Einheit in Uebereinstimmung zu bringen; anderseits aber doch in den Ebenbildern der Gottheit und vorzüglich in der vernünftigen Seele (im Menschengeiste) die Dreiheit in der Einheit nachzuweisen; um sodann von dem Ebenbilde den Schluß zurück auf das Urbild machen zu können." Eben so lesen wir (S. 448): „Das Hauptdeficit dreht sich nach Augustin's Bemerkung stets um den Kerngedanken: daß Ebenbildliches zu Urbildlichem sich verhalte, wie das Werden zum Sein, Veränderliches zu Unveränderlichem, und daß demzufolge von Gott als dem höchsten Sein auch zugleich die Einfachheit, die alle Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit ausschließt, ausgesagt werden müsse. Nach diesem Verhältnisse (an dem doch der Einfluß des Neuplatonismus ohne Brille zu erkennen ist) wäre Gott und die Welt eben so inseparabel von einander, wie die Gattung es ist von ihren Arten;

da das Allgemeine dieses nur ist in seinen Besonderungen. Daraus erklärt sich auch, wie Augustin sich nie (?!) entschließen konnte, die Vernunft des redlichen Geistes als eine erschaffene aufzustellen; eben weil er jene als göttliche und hiemit allgemeine, allgegenwärtige in Allen, dachte, nach dem Vorgange der antiken Begriffsspeculation (?!!)."

Stellen wir das Centrum und die Peripherie in der Realwelt zusammen, so haben wir dort eine Dreiheit, die Dreipersönlichkeit, welche auf die höchste und lebendigste Weise verbunden ist, in der Peripherie dagegen drei Welten, welche zwar auf eine reale, aber nicht auf die höchste Weise verknüpft sind, also daß wir dort wie hier eine Dreiheit haben. Dagegen behauptet der Dualismus (V. I. 117): „daß Wesen und Form im absoluten Sein mit dem Wesen und der Form im relativen Sein geradezu im verkehrten Verhältnisse zu einander stehen."

„Gott ist Einheit seinem Wesen nach, Dreiheit seiner wesentlichen Form nach; — die Weltcreatur aber (die Totalität des Relativen) ist Dreiheit in der Substanzialität, nämlich Geist, Natur — und Menschheit, und Einheit in der Form oder Accidenz. Man könnte demnach ohne Uebertreibung sagen: die Creatur ist der verkehrte, contraponirte Gott, und deßhalb eben Nicht-Gott, weil Gott sonst sein eigenes Wesen durch einen innern Widerspruch mit diesem hätte verkehren müssen." Bestimmter wird diese Contraposition nach den zwei Manifestationen ausgesprochen, wenn es heißt:[1] „Hat sich die sogenannte manifestatio ad intra als ein Complex von drei Momenten ergeben, die zwar als selbstbewußte Substanzen numerisch und deßhalb der Form nach verschieden, aber doch im Wesen nicht verschieden sind: so stellt sich nun ihre Kehrseite (manifestatio ad extra) als ein Complex von drei Momenten heraus, die als Substanzen nicht nur numerisch, sondern auch im Wesen verschieden sind, eben weil sie zwar Einen ewigen Gedanken, jedoch denselben dreimal anders hypostasirt darstellen. — Wird dieser Eine Schlußgedanke endlich als Form, gleichsam als Gemeinsames in allem Denken der drei creatürlichen Substanzen, aufgefaßt; so läßt sich zwischen beiden Manifestationen ungezwungen folgendes Verhältniß ansetzen:

Einheit des Wesens in Dreiheit der Form,
als immanente Offenbarung durch Emanation;
Dreiheit der Wesen in Einheit der Form,
als transcendente Offenbarung durch Creation.

[1] Juste-Milieus, S. 363.

Und wie jene von Einem Realprincipe, so ist diese von Einem Gedanken desselben Princips zusammengehalten, mithin als solche schon ein organisches Ganzes wie jene zu nennen; abgesehen von dem dialektischen Zusammenhange, der zwischen Beiden überdies obwaltet."

In dieser Deduction offenbart sich der ganze logische Dualismus; denn eine Contraposition hat nur einen ausschließlich logischen Werth, indem die zwei Glieder nicht vermittelt sind. Zunächst ist die erste Manifestation unrichtig; denn die drei Personen erscheinen als ganz gleich und als Formen des einen Principes. Diese Ansicht aber, wornach Gott dem Wesen nach Einer, der Form nach aber dreifach ist, ist modalistisch, weil die drei Personen nur Formen sind. Sodann aber ist auch die zweite Manifestation unrichtig. Sie fußt auf dem Nichtich Gottes, einer puren Gedankenform. Dieser soll eine dreifach verschiedene Realität entsprechen.

Nicht viel richtiger ist eine andere Parallele (S. 511), die lautet: „Dieses Weltall steht der dreieinigen Gottheit als die eindreiige Weltwirklichkeit gegenüber, d. h. beide Kreise der Bethätigung und Offenbarung des absoluten Lebensprincips stehen zu einander in dem Verhältnisse der Contraposition. Die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Form, in denen das absolute Princip sich zur absoluten Ichheit entfaltet, erscheint in der Weltwirklichkeit durch Realisirung des Nichtgedankens als umgesetzt in die Einheit der Form und in die Dreiheit der Wesen."

Durch folgendes Schema kann man sich diese zwei Reihen vorstellen:

— Wesen — Form — Wesen —

$$\frac{\mathfrak{A} = a + a + a\,(a^3)}{\text{Nicht-}\mathfrak{A} \quad = \quad a + b + c.}$$

Untersucht man die Einheit, so zeigt sich auch hier wiederum der Dualismus; denn in der ersten Reihe soll das absolute Princip der dreifachen Form einwohnen, und in der zweiten hält der Nichtichgedanke die Dreiheit zusammen. Es besteht also keine reale Berührung und Verbindung, sondern Geist und Natur stehen sich unverbunden selbst im Menschen, wo sich nur die Gedankenprocesse durchdringen, gegenüber. Nach dem Dualismus, der alle Verbindung auflöst, bilden daher Gott und Welt einen Nebengegensatz, und die Welt ist nicht Gottes Abbild, sondern dessen negatives Gegenbild oder dessen Schatten.

Das Formalgebiet.

Das formale Element.

---

§. 100.

Das dritte Gebiet wird als das formale bezeichnet, weil in der Entwicklung die Form die letzte oder dritte Stufe einnimmt. Denn zuerst wird das Erkennen als solches in seiner Einheit erforscht und hierauf das Erkannte als selbstständiges Ganzes begriffen. Zwar kann auch hier die Form nicht umgangen werden, aber sie erscheint nicht in ihrer höchsten Gestaltung. Als solche kommt sie erst in Betracht, wenn man die zwei ersten Gebiete in ihrer höchsten Entwicklung erkannt hat. Ist nämlich der große Gegensatz zwischen Oben und Unten, zwischen Gott und Creatur, ausgemittelt, so entsteht eine Ineinsbildung und ein Proceß, welcher unter dem Namen Geschichte bekannt ist und wodurch das Untere umgebildet und dem Höheren conform gemacht wird.

Von diesem Gebiete haben wir nur so viel herauszuheben, als sich in der Günther'schen Zweilehre vorfindet. Entwickelt ist hier nicht die eigentliche Geschichte, nicht die Geschichte der Philosophie, außer in gelegentlichen Bemerkungen, die in der Grundlage besprochen wurden; nicht die Rechts- und Gesellschaftslehre, sondern nur allein der höchste Zweig, die Religion. Aber selbst hier hat nur die Glaubenslehre, die Grundlage der übrigen Zweige der Religionswissenschaft, eine theilweise und gelegentliche Ausbildung gefunden.

Da es bei einer philosophischen Entwicklung eben so sehr auf das Princip, als das Object der Darstellung ankommt, so muß in diesem Gebiete mit Rücksicht auf den Dualismus immer Dreifaches, das Princip, das Object und die Tiefe der Erschließung berücksichtigt

werden. In letzterer Beziehung dürfen wir keine volle Entwicklung schon aus dem Grunde hoffen, weil es sehr schwer ist, die primitive Gegebenheit von dem subjectiven Standpunkte aus auch nur festzuhalten und der Verflüchtigung zu entziehen. Zudem gewahren wir aber, daß selbst von diesem Standpunkte aus die Begründung nicht versucht, sondern ein Umweg eingeschlagen wird, in der Art, wie Descartes erst durch die Erkenntniß Gottes zur Erkenntniß der Natur gelangte.

Weil aber auch von diesem subjectiven Standpunkte aus richtige Bestimmungen gemacht werden können, so wollen wir auch hier, im religiösen Gebiete, wie in den zwei vorhergehenden, dieselbe Begründung versuchen.

§. 101.

Der Zweck meines Denkens ist eine klare Erkenntniß in allem dem, was das menschliche Wissen bildet. Wie aber gelange ich zur Klarheit und Deutlichkeit, wenn ich nicht selbst meinen Geist anstrenge, das, was ich von Jugend auf lernte, auch zu erkennen und zu verstehen und zur vollsten Ueberzeugung zu führen? Dabei sehe ich klar ein, daß ich sehr Unrecht handeln würde, wollte ich an Allem, was ich bisher lernte, zweifeln; denn was ist der Zweifel anders, als ein Mangel an Erkenntniß, ein unentschiedener Zustand? Wie sollte mich dieser befreien, oder wie könnte er ein Mittel sein, mich in meinem Erkennen weiter zu fördern? Ich sehe also kein anderes Mittel, um in der Erkenntniß fortzuschreiten, als den Spruch der heil. Schrift zu befolgen: Prüfet Alles, das Gute aber behaltet.

Eben so klar steht es aber auch vor meiner Seele, daß ich nicht nur durch den Zweifel, sondern auch durch die Lossagung von allem Denken durch ein pures Wissen und Glauben des Gegebenen nicht zum Ziele gelange; denn indem ich nur das Gegebene festhalte und damit keinen Wucher treibe, verliere ich es sogar und es wird mir das anvertraute Pfund entrissen. Ich kann mich daher weder an die Zweifler, noch an die Positivisten anschließen, weil beide die Wahrheit nicht suchen, sondern entweder direct oder indirect vernichten.

Will ich aber einen Anhaltspunkt, der mich in meinem Wissen weiter fördert, eine nähere Bestimmung dessen, was klar ist, worauf ich mich bei jeder Bewegung stützen kann; so ist es mir eben so einleuchtend, daß es mehre solcher Punkte geben könne, wie nicht weniger,

daß alle diese sich endlich in einen gemeinschaftlichen sammeln. Bis ich diesen gefunden habe, will ich dem erwähnten Grundsatze huldigen, Alles genau zu prüfen, ohne es schlechthin zu verwerfen, oder nur schlechthin als unvermittelt festzuhalten. Denn klar ist es mir, daß Alles zusammenhängt und daß demnach jeder klare Anfang auch eine klare Entwicklung erzeugt. Ich kann daher, so lange ich mich in dem Zustande der Auffindung bewege, nicht sagen, ohne meiner bessern Ueberzeugung zu widersprechen: Bei Gott, bei der Religion mußt Du anfangen und sodann erst dich betrachten, und ich kann eben so wenig behaupten: Bei dir selbst fange an und sodann erst betrachte Gott. Denn mein Erkennen bleibt ja immer dasselbe Erkennen meines Geistes, mag ich zuerst Gott oder die Welt oder mich betrachten. Ich sehe aber nicht ein, warum ich nicht auch bei der Betrachtung der Außenwelt einen Uebergang zu mir selbst finden sollte, und wie auch die klare Erkenntniß der Außenwelt mir nicht zugleich eine klare Erkenntniß meiner selbst verschaffen könnte. Ich muß daher, so weit führt mich das Bisherige, über die realen Objecte übergreifen und die Erkenntniß als solche, wie sie ursprünglich in der Sprache Gestalt gewonnen, in Betracht ziehen.

Das Erkennen steht aber nicht allein da; ich muß es zuerst von dem, womit es verbunden ist, und was es begleitet, absondern. Möglich ist das Denken aber nur durch ein denkendes Subject, und dieses muß doch so weit existiren, als es denkt. Ich denke und existire sonach, so weit ich denke, — dieser Satz ist nur eine empirische Wahrheit ohne speculativen Gehalt, und wenn ich weiter das Denkende noch nach der Substanz und der Erscheinung und ihrer Einheit unterscheide und sage: Der Ichgedanke ist der erste, so behaupte ich damit nicht mehr, sondern ich bleibe ganz bei dem alten Resultate stehen und ich kann mir nur den Vorwurf nutzloser Zersetzung und Verbindung machen. Zudem aber behaupte ich auch eine ungeheure Unwahrheit; denn sehe ich auf die Menschen hin, wie sie sind, nirgends gewahre ich eine solche Sprache, sondern sie sagen: Ich erkenne, ich liebe, ich bin geschaffen. Sie drücken zugleich immer aus, was sie sind oder thun. Ich täusche mich also selbst, wenn ich bei dem Ich allein stehen bleibe, da es Voraussetzung und Mitsetzung bei jedem Acte ist. Daher ist der Act selbst das Erste bei der Untersuchung.

Ich finde aber, daß ich nicht nur erkenne, sondern auch das Erkannte fliehe oder begehre, und so erkenne ich klar, daß ich mehr bin, als ein nur denkendes Wesen. Was aber die Hauptsache ist, ich sehe, daß ich nicht vollkommen bin, weil ich solcher Anstrengung im Denken mich unterziehen muß; ja, daß ich vielfachen Irrthümern unterliege, und so schließe ich nicht nur auf eine natürliche, sondern auch auf eine abnorme Unvollkommenheit in meinem Thun. Wer dieses läugnet, muß wahrhaft blind sein.

Wie weit aber diese unläugbare Thatsache meines eigenen Zustandes führt und welche Wahrheiten sie voraussetzt, will ich in Kürze angeben. In meinem Thun bin ich Irrthum und Verirrung unterworfen, und gleichwohl strebe ich nach Vollkommenheit, nach Abstreifung des Irrigen und Verkehrten und nach einem höheren Grade in Allem, was ich zu erreichen oder fortzubilden suche. Damit ist mir zweierlei klar; einerseits, daß ich Freiheit besitze,[1] um dieses zu erstreben; andererseits, daß meine höheren Kräfte und damit meine geistige Natur selbst vielfach beschädigt ist, welche Beschädigung ich nicht selbst verursachte. In meine Natur kann sie aber nur von denen gekommen sein, welche mich zeugten, und da alle erst persönlich werden, von dem Urvater, welcher selbst nicht geboren und gezeugt, sondern geschaffen wurde. Blos unvollkommen aber kann ich meinen Zustand, daß ich immer zu kämpfen habe, nicht nennen; denn ein Kampf findet nur da statt, wo sich Glieder gegen Glieder erheben. Mein Zustand ist also nicht nur nicht vollkommen, sondern auch verkehrt.

Aber trotz dieser verkehrten Richtung sehe ich doch, daß ich kämpfe und siegreich kämpfe. Woher wohl dieses? In mir allein kann wohl die Kraft nicht liegen, da ich gegen mich selbst kämpfe; wohl aber habe ich noch so viel Kraft, daß ich mitwirken kann. Die Hülfe aber, die von Außen kommt, kann nur von dem höchsten Wesen selber kommen, das mich erschaffen, und so ist mein Schöpfer zugleich mein Erlöser. Dieses Alles bestätigt mir die Geschichte; diese und mein Zustand — sie geben sich gegenseitig Bürgschaft.

Aber dieser mein Zustand bleibt nicht immer derselbe; ich eile einem letzten Ziele entgegen. Denn entweder neige ich mich auf die

---

[1] Cartesii p. phil. p. I. n. 6. — hanc in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere atque ita cavere, ne unquam erremus.

Seite der Wahrheit oder des Irrthumes, und so erlange ich mit meiner Vollendung zugleich meinen persönlichen Antheil, der mir immer bleibt. Der selbstgewollte Zustand ist ein bleibender. Aber wie ich, — also streben auch Alle und die ganze Welt geht einer Endentscheidung entgegen. In der Geschichte lese ich mich und die Geschichte in mir.

§. 102.

Es können also, dieses zeigt das Vorhergehende, von dem Subjecte aus Ausläufe in jeden Zweig des formalen Gebietes gemacht werden. Damit haben wir so viel gewonnen, daß wir zur Einsicht gelangten, der historische oder positive Weg habe zur Ergänzung den subjectiven und dieser jenen. Günther selbst verlor die rechte Subjectivität und gelangte darum auch nicht vom Subjecte aus zur Religion und zu Christus, sondern er sucht vielmehr die historische Vermittlung zunächst; ob allein und in welchem Verhältnisse auch die entgegengesetzte angestrebt werde, erfahren wir nicht. Wir lesen (E. 267): „Mit dem Gedanken des Geistes von Gott als Schöpfer ist freilich noch nicht der Gedanke von Ihm als Erlöser mitgegeben, weil das Erlösungswerk eine Störung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen voraussetzt, die von diesem selber, sowie die Anstalt zur Aufhebung jener, von Gott ausgegangen ist. Der Denkgeist ist also hier zunächst auf die Geschichte des ersten Menschen angewiesen. Diese Geschichte aber verbürgen uns die Schriften des alten Bundes, an welche sich dann die Schriften des neuen Bundes schließen.“

Halten wir den historischen Gang mit dem subjectiven zusammen, so lassen sich die Punkte, welche unserer Besprechung in dieser dritten Abtheilung unterliegen, leicht bestimmen. Das Erste wird sein, daß die Elemente, welche die Religion bilden, nach den verschiedenen Beziehungen und in Rücksicht auf den dualistischen Standpunkt besprochen werden. Hier kommen also der Urstand, der Sündenfall, die Möglichkeit der Erlösung u. s. w. in Betracht. Sodann richtet sich der Blick nach Oben, auf den Urgrund des Seins und der Religion, auf den Mittelpunkt der Geschichte, den Erlöser. Hier ist daher die Erlösung nach den einzelnen Momenten zu betrachten. Endlich ergibt sich als letztes zu entwickelndes Glied noch die Erlösung, wie sie in ihren Folgen in die Geschichte eingreift, nämlich die Kirche, die Sacramente und die Entwicklung und Vollendung der Geschichte.

I. Von den Grundprincipien der Religion.

§. 103.

Das Wesen der Religion besteht in der Lebens- und Liebegemeinschaft der relativ selbstständigen mit dem absolut selbstständigen Wesen; daher setzt sie die wirkliche Welt, Gott und die Creatur, sowie ihr naturnothwendiges Verhalten voraus. Verschwindet Gott oder die Creatur, so muß auch die Religion, welche nur zwischen freien Wesen stattfinden kann, zu Grunde gehen. Dieses ist thatsächlich bei dem Monismus der Fall.

Weil die Religion ein persönliches Verhältniß ist, welches abermal auf dem natürlichen Elemente ruht, so muß der Einzelne sich persönlich in die Gottesgemeinschaft setzen und darin erhalten. Gott aber ist nebst seinem Reiche unsichtbar, und daher führt dahin der Glaube, welcher durch das Wort und Wissen vermittelt wird. Aber der Einzelne steht auch mit der Gesammtheit und vornehmlich mit dem natürlichen Elemente mit den Stammeltern in Verbindung, oder sein Sein ist auch durch den natürlich-historischen Rapport bestimmt. Aber auch nach Oben steht der Einzelne mit der Gesammtheit in Verbindung, oder nach dem von Gott ausgehenden Heilsprocesse, d. h. mit dem Weltheilande Christus. Von dem Glauben, welcher durch das Wort und Wissen vermittelt wird, handeln die speculativen, von dem natürlichen Rapporte die historischen, und von dem geistigen die einheitlichen Principien.

1. Speculative Principien.

§. 104.

Der Glaube ist als Object und als Act zu fassen, und in beiderlei Beziehung ist das Wissen die Vermittlung. Der Glaube hat Gott und das Unsichtbare zum Gegenstande; davon erfährt der Mensch durch das Wort und die Predigt (fides ex auditu). Aber als Act ist er ein Ergreifen dieses unsichtbaren, zwar gewußten, aber nicht geschauten Objectes im Willen und im Herzen. Dieses Ergreifen der Heilsobjecte ist der erste religiöse Act, wodurch die Sehnsucht und die Liebe

nach dem Ergriffenen erzeugt und daher die Gottesgemeinschaft vollendet wird.

Es begreift sich von selbst, daß der Einzelne unmittelbar Gott zu erkennen und somit an ihn zu glauben im Stande sein muß, weil von dem Glauben an Gott jedes andere Glaubensobject abhängt. Ebenso ist es klar, daß der Glaube als Willensact von dem Wissen verschieden, wenn auch davon nicht geschieden ist. Das Wissen ist in jeder Form das Mittel zum religiösen Glaubensacte. Daher kann nur eine Frage in Bezug auf das durch die Autorität vermittelte Wissen und das begründete, speculative eintreten; denn dieses hat man unter dem gewöhnlichen Ausdrucke: Glauben und Wissen, zu verstehen.

Es ist nun christliche Lehre: 1. daß es keine doppelte Wahrheit, eine religiöse und natürliche, gibt, 2. daß das speculative Wissen den Glauben unterstützt, nicht aufhebt; 3. daß aber die geoffenbarte Wahrheit maßgebend ist. Es ist also nur das exclusive und negative Verhalten zwischen Glauben und Wissen, die Trennung beider und die Verabsolutirung der eigenen Vernunft irrig und unstatthaft. Was nun die Einheit zwischen Glauben und Wissen anlangt, so nimmt Günther kein ausschließliches Verhältniß an, indem er sagt (S. 287): „Vom Glauben wird ursprünglich überall ausgegangen und zum Wissen fortgeschritten; aber eben so gewiß ist es: daß der Glaube nicht ausschließlich auf das Wahrhalten der historischen Offenbarung beschränkt werden darf: indem sowohl das Selbst- wie das Gottesbewußtsein den Glauben in sich schließt, wie anderseits der Glaube im weitern Sinne als Autoritätsglaube das Vernunftwissen voraussetzt. Und so erklärt sich, wie Augustin einerseits sagen konnte: Temporalium fides tum praeteritarum tum futurarum rerum magis credendo quam intelligendo valet, und anderseits: Absit, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus vel quaeramus, cum etiam credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum.“

Was aber daran vermißt wird, das ist gerade die historische Entwicklung. Denn Anfangs glaubt man und sodann sucht man das Geglaubte auch speculativ zu erfassen; dieses speculative Erkennen fördert abermal den Glauben. So ist es wahr zu sagen: Credo, ut intelligam, so wie umgekehrt: intelligo, ut credam. Da aber beide in keinem negativen Verhältnisse sich befinden, so sollte auch die Einheit etwa in dem Satze: Credo et intelligo, ausgedrückt werden. Als Ausdruck

der historischen Entwicklung ist zu setzen: Credo et postea intelligo, et si intelligo, quod credo, ad firmius credendum moveor. Unter dem zweiten Gliede: Intelligo, hat man nicht das einfache Wissen, welches auch mit dem Glauben verbunden ist, sondern das Erfassen und Verstehen des Geglaubten zu begreifen. Glauben ist aber nicht bloßes Anerkennen einer Wahrheit, als solcher, sondern ist zugleich ein Erfassen mit dem Herzen, und daher die erste Verbindung, der Grund der Religion.[1]

Günther hält zwar den Unterschied zwischen dem einfachen und speculativen Wissen fest, aber er vereinigt nicht beides zugleich in einem und demselben Objecte, ehe nicht der Geist sich selbst speculativ erkennt. Wir lesen (V. II. 517): „Es gibt ein Erfahren, das alles Nachdenken erst möglich macht, und darum ein Vordenken genannt zu werden verdient. Es ist jenes gerade die Erfahrung des Geistes von seiner eigenen Realität, die der Erkenntniß jeder andern Realität (außer der Seinigen) vorausgeht und zugleich die Conditio sine qua Non der philosophischen Erkenntniß ist." Die Entwicklung schreitet vielmehr laut aller Geschichte so fort, daß zuerst auch äußere Objecte speculativ erforscht werden.

Richtig ist es daher, wenn Günther eine christliche Philosophie, eine Speculation in den christlichen Wahrheiten behauptet; aber irrig sind selbst seine Ansichten von der Speculation. Halbwahr ist es daher, wenn es heißt (E. 226): „Wie die Philosophie jede Offenbarung nicht schlechthin ausschließt, so schließt auch das Christenthum die Wissenschaft nicht aus, wenn es auch diese zunächst nicht einschließt. Die Offenbarung Gottes ist in Christo, dem Gottmenschen, ja in die Weltgeschichte eingetreten, nicht um Werk Gottes zu bleiben, sondern ins Werk der Menschen überzugehen dadurch: daß jene That von dem Menschen lebendig anerkannt, d. h. mit Wort und That bekannt werde. Die erhabenen Aussichten, die das Christenthum als frohe Botschaft an die trostlose Menschheit für ihr Diesseits und Jenseits eröffnet, sollten ja in ihr zur Hoffnung (zum festen Glauben an das Zukünftige) werden; so wie das Thatsächliche im Christenthume, insofern es

---

[1] Corde creditur ad justitiam, sagt der Apostel. Aller Autoritätsglaube ist werthlos ohne den (lebendigen) Glauben an Gott und auch wissenschaftlich undenkbar, weil das credere Deum zum credere in Deum und beide erst zum credere Deo et ecclesiae propter Deum führen.

der Vergangenheit anheimgefallen, als anticipirte äußere Bürgschaft in der Person des Gottmenschen Christus, im lebendigen, d. h. liebethätigen Glauben ergriffen werden sollte, um in dieser totalen Sinnesänderung als sittlichen Widergeburt, für die einstige Erfüllung jener Hoffnung die innere Bürgschaft zu erleben.

„Das Christenthum verhält sich demnach in subjectiver Beziehung zur Philosophie, wie die Religion zur Wissenschaft, wie der Glaube zum Wissen. Und wenn auch der religiöse Glaube zunächst kein wissenschaftlicher Gedanke, weil er zunächst ein innerlicher Zustand ist, so ist dieser doch kein gedankenloser, der als Zustand der Entschiedenheit über sein Verhältniß zu Gott, im Selbstbewußtsein des Geistes eben so wurzeln muß, wie in der Thatsächlichkeit des Christenthums. Und wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegenstand seines Wissens ist, so kann er auch, wenn er sonst dazu befähigt ist, jene Zuständlichkeit sowohl, als auch die ihr entsprechende Gegenständlichkeit, die das Christenthum als weltgeschichtliche Thatsache ist, zum Gegenstande seiner Forschung erheben."

Da der Glaube und die Philosophie in keinem ausschließlichen Verhältnisse zu einander stehen, so ist offenbar die Ansicht, welche dem Dualismus ganz entgegensteht, unrichtig. Sie spricht sich in Bezug auf dies Verhältniß so aus (S. 254): „Der philosophische Begriff von Gott ist der: daß Gott als Einheit des Wesens und der Person gedacht wird; der theologische aber: daß Gott als Einheit im Wesen und als Dreiheit in der Persönlichkeit gedacht wird." Da die Trinität auch ein Object der Speculation wird, so ist dieses unrichtig. Unrichtig ist es ferner, daß der Geist ohne Offenbarung zur Trinität gelange, gleichwie, daß die Philosophie bei dem Monotheismus stehen zu bleiben habe. Einseitig ist es, zu behaupten, daß jede Speculation nur einen Vernunftgötzen (S. 266) erzeuge,[1] und einseitig ist ferner die Ansicht, daß man nur vom Subjecte aus die Trinität zu begründen vermöge.

Richtig ist die Behauptung (S. 250): „daß der wahre Standpunkt nicht auf dem Boden des speculativen Geistes allein gefunden werde, sondern daß jener davon abhängig sei: daß dieser sich im richtigen Verhältnisse zum Christenthum erschaue, — denn nur dieses sei

[1] Demgemäß hätte der heilige Paulus Unrecht, weil nach ihm alle Götzendiener, die aus der Weltbetrachtung Gott nicht finden, unentschuldbar sind.

die Basis zur weitern Erkenntniß des Christenthums," und natürlich auch seiner selbst. Aber einseitig ist die Entgegnung Günthers (S. 251): „Und es ist offenbar ein circulus vitiosus, wenn dieser Standpunkt einerseits davon abhängig erklärt wird: daß der Geist das Wesen des Christenthums würdige (oder — was dasselbe sein soll — im richtigen Verhältnisse zu ihm sich erschaue), andererseits aber wieder für diese Würdigung auf jenen Standpunkt verwiesen wird. Ist er aber dort auf sich und seine Erkenntnißfähigkeit angewiesen, so kann er hier nicht auf etwas außer ihm, das aber doch nie statt seiner erkennen, für ihn denken kann und darf, angewiesen werden." Wollte jene Behauptung nur das Objective allein hervorkehren und zugleich eine Würdigung postuliren, so wäre es allerdings ein Widerspruch; aber kein solcher ist es, wenn man die Forderung stellt, eine Glaubenswahrheit auch zu erforschen und zwar so zu erforschen, daß der Inhalt nicht in subjective und logische Spielerei aufgelöst werde. Diese Erkenntniß erschließt selbst wiederum die eigne Persönlichkeit, wie das Dogma von der Freiheit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zugleich für die Selbsterkenntniß maßgebend ist. Es ist daher ein Satz, der aller Geschichte widerspricht: daß man zuerst sich selbst speculativ erforschen müsse, und daß von der Selbsterkenntniß alle übrige abhänge, oder zu wähnen: daß bei der Erforschung eines andern Objectes der Geist nicht denke und daß er sich nicht nach dieser Erkenntniß zu beurtheilen suche.

Grundirrig ist die negativ objective Ansicht (S. 253): „daß die Dialektik des Glaubens so objectiv wie er selber, und daher ihm auch inhärirend (immanent) sei, und das Denken dabei nur die Rolle des Sokrates spiele." Mit Recht sagt Günther (S. 254): „Hat das subjective Denken seinen eigenen Inhalt, den es aber keineswegs in Verbindung bringen darf mit dem Inhalte des Glaubens, so steht ja der Denkinhalt (die Vernunftwahrheit) doch noch dem Glaubensinhalte (Offenbarungswahrheit), so wie vice versa dieser jenem, als ein äußerlicher gegenüber, und mithin bleibt auch das Wissen dem Glauben und dieser jenem ein Fremdes, Aeußerliches, was man doch vermeiden wollte. Wie aber die Differenz, so die Einheit, die jetzt als ein äußerlicher Complex nur eine blos formale im schlechtesten Sinne des Wortes, gewiß aber keine organische Einheit ist. Daher ist auch hier an keine Religionswissenschaft zu denken, die ohne alle Berührung mit dem Vernunftinhalte als natürlicher Wahrheit nicht denkbar ist."

Aber Günther vermag auch das Wahre an dem gegnerischen Standpunkte nicht zu würdigen, wenn er sagt (S. 251): „Es wird gewöhnlich als Frevel, als Vernunftstolz charakterisirt, wenn der Geist im Falle eines Widerspruches diesen nur dadurch löst, daß er den Inhalt der Religion beseitigt; im Gegentheile aber als Demuth in der Unterwerfung des Geistes unter den Ausspruch Gottes gepriesen, wenn er statt jener Beseitigung den Erkenntnißtrieb tödtet."

„Es ist aber zunächst ganz irrig zu glauben: daß nur in jenem, nicht aber in diesem Urtheile die Positivität der Willensfreiheit im Spiele sei — oder — wenn sie nicht geläugnet wird — so doch dort nur als Mißbrauch, nicht aber hier als solcher erkannt wird."

„Ist denn der Frevel kleiner, unbedeutender, wenn der Geist sich als Princip und Maßstab der Erkenntniß wegwirft? Ist dieser Selbstmord edlerer Natur, als der andere, etwa weil dort nur ein geschöpfliches Ich, hier aber die Auctorität Gottes selber verworfen wird? — Rühmlicher wäre es hier allerdings, wenn die ganze Untersuchung nicht über das Knie gebrochen, sondern im Vertrauen auf den Fortschritt des Geistes in seiner Selbstverständigung (unter dem bekannten: Non liquet!) vertagt würde."

Es ist allerdings ein Irrthum, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann, wenn die erste Ansicht dahin geht, zu behaupten, daß zwischen dem Glaubensobjecte und der Vernunft ein nothwendiger Widerstreit bestehe, daß die Vernunft nur zweifeln könne und nie gebraucht werden dürfe, denn man lästert dadurch Gott selbst als den Urheber der Natur. Aber etwas Anderes ist es, das, was man glaubt, auch nach den Principien des Glaubens mit Unterordnung, nicht mit Negirung der Vernunft, unter die höhere Autorität zu erforschen. Und hier gilt, was Günther sagt, daß man, wenn der erste Schritt mißlingt, die Sache nicht aufgeben solle. Was dagegen Günther behauptet, daß der Mensch sich als Maßstab und Princip aufgebe, ist gleichfalls zu viel, weil im Falle eines Widerspruches nicht die höchste Autorität der geringeren sich unterordnen kann. Vielmehr richtet sich die Selbsterkenntniß nach der Gotteserkenntniß, und nur dem praktischen Glauben an die Persönlichkeit Gottes hat man die bessere Einsicht in das eigene Selbst zu danken. Daß aber von hier aus die Persönlichkeit Gottes erkannt wird, versteht sich wohl von selbst. —

§. 105.

Fragt man nach dem Objecte des religiösen Glaubens, so ist Gott das erste Object, wozu sich alles Uebrige als ein begleitendes oder als Nebenobject verhält. So hängt mit dem absoluten Objecte des Glaubens auch zugleich die ewige individuale Fortdauer und Freiheit des Geistes zusammen. Je mehr der Glaube als Willensact verschwindet, desto mehr hört er entweder religiöser Natur zu sein oder an sich auf. So hört der Glaube ganz auf, wenn das Object eine abstracte Wahrheit ist; so glaubt Niemand, daß es einen Begriff gibt, weil dieser allein dem Wissen angehört.

Daher glaubt man wohl, daß der geschaffene Geist frei und ewig dauernd sei, aber nimmer, daß er eine Substanz oder ein Realgrund sei. Günther aber nimmt einen Glauben an den unsichtbaren Geist als Realgrund an. Wir lesen (Janusk. 316): „Es war ein riesenhaftes Wort: Quantulacunque ratio ipsa tamen antecedit fidem, das in die Sprache unserer Zeit übersetzt, lautet: Alles Wissen um fremdes Sein und Dasein ist abhängig vom Wissen um das eigene Sein. Aber — hinzusetzen müßten wir jetzt: Dieses Wissen ist kein Schauen und eben weil es kein Schauen, so ist es Glauben. Denn an Mich selber als Sein an und für sich (als Substanz) muß ich glauben, weil ich es nicht schauen kann, mich nicht selbst substancialiter objectiviren kann, was nur auf dem Wege der Emanation möglich wäre." Sodann heißt es (E. 343): „Sollte vielleicht der gesunde Menschenverstand einen größeren Unterschied zwischen dem Satze: Ich glaube Mir selber, und dem andern: Ich glaube an Mich selber, entdeckt haben, wie derselbe wirklich besteht zwischen dem Glauben an Gott und dem sogenannten Gott-Glauben? wovon jenes erste Glauben von den Theologen als die Voraussetzung und Bedingung von dem zweiten Glauben aufgestellt wird. Auch findet in der That derselbe Unterschied zwischen beiden in Bezug auf den Menschen statt. An Sich, d. h. an seinen Geist muß der Mensch glauben, bevor er zuerst Sich selber und dann jemand Anderm Glauben beimißt. — Zu dem Satze: Niemand glaubt und befiehlt sich selber, kann man noch einen dritten aufnehmen, nämlich: niemand liebt sich selber," d. h. dieses ist so absurd als jenes — und daher ist das Gegentheil wahr: daß man an sich glaubt, wie sich liebt. Ebenso lesen wir (E. 275): „Auch der sogenannte Glaube ist nicht ein schlechthin Objectives, sondern immer auch ein subjectiver Geistesact. Nur der Geist ist's, der

da glaubt und dieß nur kann, weil er sich weiß, d. h. sich als Realprincip (als Seiendes) denkt und in diesem Denken als solchem (in seiner Reinheit oder Abgezogenheit von allem Anderen) an Sich selber als den Unsichtbaren glaubt, und in diesem Glauben die Gewißheit Seiner selbst als Seienden und Erscheinenden besitzt. Das Object des Glaubens ist also immer die Causalität und diese in ihrer Realität die Auctorität selber, diese also die unzertrennliche Gefährtin von jener. Deßhalb kann auch der Glaube, wie er das Schlußelement des Selbstbewußtseins-Processes ist, auch wieder Gegenstand des Wissens werden, weil der Geist sein eigenes Sichwissen als innere Thatsache zum Gegenstand der Betrachtung machen kann, und dieses nur deßhalb kann, weil er schon im gewöhnlichen unwillkührlichen Selbstbewußtsein sich selber gegenübertritt und hierin seine Subjectobjectivität besitzt."

Der Glaube ist ein freier Willensact, eine Annahme und Ueberzeugung von einer Sache. Da man aber nichts annehmen kann, was man nicht weiß, so muß das Wissen den Glauben begleiten. Es gibt also wohl ein Wissen ohne den Glauben, aber kein Glauben ohne Wissen. Unrichtig ist es daher, wenn Günther das Wissen von sich, weil es kein Schauen ist, darum ein Glauben nennt. Das Wissen ist nie Glauben, wohl aber, wenn auch nicht immer, damit verbunden.

Was die weitere Behauptung anlangt, daß man an sich glaube, wie man sich liebe, so ist dieses unrichtig; denn die menschlichen Acte vollenden sich in der Liebe. Die übrigen begleiten diese und machen sie erst möglich. Aber es muß doch auch einen letzten Act geben, der sich nicht mehr auf das Agens zurückbeziehen kann, in einer und derselben Beziehung. Wer z. B. sagt: Ich erkenne oder weiß mich, der kann dieses nicht unmittelbar von diesem Acte aussagen, sondern von anderen vermittelnden Acten. Ebenso kann auch der Glaube nicht zugleich auf den einfachen Act, der den Glauben selbst möglich macht, oder auf das Agens als solches zurückgehen, sondern nur auf eine Eigenschaft dieses Agens, daß es, welches doch nicht als solches geglaubt werden kann, doch in Bezug auf die Freiheit und ewige Dauer von demselben Subjecte geglaubt werde. Eine abstracte Wahrheit, daß der Geist eine Substanz sei, ist kein Object des Glaubens.[1]

---

[1] Der Glaube, wie die Hoffnung und Liebe geht auf eine Person im wahren Sinne; nur in abgeleiteter Weise auch auf Anderes. Daher Gregor der

Der Glaube ruht auf dem Wissen und darum können beide nicht überall concurriren, weil der Glaube ein höherer Act, als das Wissen ist. Unrichtig ist daher die Behauptung, daß der Geist sich als Realprincip denkt und an sich selber als den Unsichtbaren glaubt, weil hiedurch beide Gebiete identificirt werden.

§. 106.

Betrachten wir in Bezug auf die Richtigkeit die gewöhnliche und die dualistische Lehre, so finden wir einen großen Abstand. Gewöhnlich bleibt man bei dem Fürwahrhalten (credere Deum) stehen, ohne sich zum vollen Glauben (credere in Deum) zu erheben. Aber dieses ist doch eine Stufe im Glauben und kommt in Bezug auf einige Objecte allein vor.

Dagegen verwandelt der Dualismus den Glauben durchaus in das Wissen, was aus folgender Stelle (B. I. 154) ganz einleuchtend wird: „Es ist mir klar geworden: daß Verstandesthätigkeit im Glauben und im Wissen sei. Dieses, wie jenes, kömmt nicht ohne Verstand zu Stande; denn sowohl Wissen als Glauben sind Erscheinungen und Offenbarungen des besonnenen Geistes, der da glaubt, weil Er ein wissender (sich als seiend denkender) und der da weiß, weil er ein glaubender ist. Er glaubt, wenn er für gewisse Erscheinungen einen Seinsgrund entweder bloß voraussetzt, oder den einstweilen vorausgesetzten, als nothwendig zu setzenden, abermal setzt (anerkennt); und er weiß, weil er aus solchem Grunde die Erscheinungen, als Offenbarungen desselben, ableitet. Uebrigens ist Glauben und Wissen ein mittelbares Erkennen. Denn unmittelbar wird doch immer nur der jedesmalige innere Zustand, als innere Erscheinung (unter dem Namen Gefühl oder Empfindung), nicht aber das, was den Zustand als Product setzt, aufgefaßt. Daher läßt sich auch ohne Uebertreibung sagen: daß im Glauben die Richtung des forschenden Geistes nach der Tiefe, im Wissen nach der Höhe trachte; daß dort Wurzelstreben, hier Gipfelstreben sei gleich jedem Lebensprincipe, wenn Es als Sein sich zum Dasein (Leben) entfaltet."

Wenn Verstandesthätigkeit auch im Glauben und wenn letzteres ein mittelbares Erkennen ist, so fällt der Glaube ganz mit dem Wissen

---

Große sagt in hom. 17. in Evang.: Nemo proprie ad semetipsum habere charitatem dicitur, sed dilectio in alterum tendit, ut charitas esse possit.

zusammen und geht darin auf. Dabei ist es hier von gar keinem Belange, ob der Glaube ein religiöser oder ein anderer ist. Da aber das Wissen der Intelligenz eignet, so kann ihr der Glaube nicht zugehören. Diese Identificirung darf an dem Dualismus nicht befremden, da er bekanntlich alle Thätigkeiten des Geistes nur Modificationen vom Wissen sein läßt. Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als den Glauben dem Wissen einzuverleiben, wobei es auffallen muß, daß man das leere Wort gebrauchen will.

Der Glaube und das Wissen unterscheiden sich wie die zwei Richtungen des Wissens nach Oben und nach Unten, und daher ist dort Wurzel-, hier Gipfelstreben. Nun lesen wir aber weiter: „daß in jenem Streben die Idee (der Gedanke vom Realgrunde), in diesem dagegen der Begriff im metaphysisch-realen (nicht bloß logisch-formalen) Sinne des Wortes gewonnen werde, weil jetzt die Erscheinungen aus dem Sein begriffen werden, nicht bloß das Einzelne als gegebene Erscheinung dem gemachten Allgemeinen (als vereinfachter Vielheit) bloß untergeordnet, und so begriffen wird." Glauben und Wissen sind also identisch mit Begriff und Idee. Es kann hier gar nicht davon die Rede sein, ob es einen formalen oder realen Begriff gibt; genug, daß der Glaube mit dem Begriffe zusammenfällt. Anderswo (S. 190) lesen wir freilich: „Die Beobachtung findet den Ichgedanken als den Schlußmoment von einem Processe, der jenem, aus dem sich der formale Begriff culminirt, diametral entgegengesetzt ist; so daß sich beide Resultate, um bildlich zu reden, zu einander wie Wurzel und Gipfel verhalten."

Fragen wir nach dem Grunde dieser Identification, so finden wir ihn in der ursprünglichen Trennung zwischen beiden, welche sich auch im Wissen abspiegelte und sich hier als Zweifel manifestirte, aber bald zur Negation überging. Zwar beschränkte Descartes [1] den Zweifel

---

[1] Princip. phil. I. n. 1. — Sed haec interim dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda. — n. 76. Praeter caetera autem memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae vobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius, quam proprio nostro judicio fidem esse habendam. Sed in iis, de quibus fides divina nihil nos docet, minime decere hominem philosophum aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit. — Dagegen sagt Pabst (Janusk. S. 4) wohl nicht im

nur auf das rein theoretische Gebiet; aber trotzdem gestattete er eine Lücke selbst in diesem Gebiete, weil er den Zweifel als Mittel zur Wahrheit zu gelangen ansetzte. Er zweifelte an der Außenwelt oder glaubte daran zweifeln zu können; aber indem er einen indirecten Grund anführte, überschritt er den Zweifel und gelangte zur theoretischen Gewißheit, wodurch er in die Negation überschlug.

Nicht genau ist es daher, wenn Günther sagt (S. 242): „Wir haben gefunden, daß der sogenannte möglichst absolute Zweifel des Cartesius wohl ein Abstrahiren von der Realität, alles Andern außer dem Geiste gewesen sei; nicht aber ein Zustand der Entschiedenheit seines Geistes über die Nichtrealität alles Andern." Abstrahiren kann man nur von der Realität, wenn man mehr als zweifelt; denn hier sind die Gründe ungenügend, dort genügend. Man kann nicht von der Realität absehen, ohne sich zu entscheiden. Völlig unwahr ist aber das Folgende: „Erklärt sich der Geist auch in der That als das allein Gewisse; so ist sie unter solchen Umständen doch nur von einstweiliger Geltung, eben weil jene Erklärung wohl die nächste und erste ist, nicht aber die erste und letzte sein will. Und da alle Liebe bei sich selber anfängt; so wird es wohl auch dem Geiste nicht zu verargen sein, wenn seine Liebe zur Gewißheit bei ihm selber den Anfang macht, der aber kein Anfang, wenn er als solcher das Ende wäre. Ist der Geist aber wie sich selber der nächste, so auch der gewisse, so ist nothwendig alles Andere schon darum, weil es nicht Er selber ist, weniger gewiß." Aber toto coelo verschieden ist: sich als das allein Gewisse und als das Gewissere erklären. Wenn auch diese Selbstgewißheit nur einstweilige Geltung haben soll, so ist doch der Irrthum nicht geringer. Wir sehen, daß Descartes für die Existenz der Außenwelt keinen speculativen Grund, sondern so zu sagen nur einen Glaubensgrund in Gottes Wahrhaftigkeit anführte, und so immerhin sagen mußte: Meine Vernunft widerstreitet dem Glaubensgrunde. Dieser Widerspruch bestand immer fort, und auch der deutsche Descartes hebt ihn nicht, sondern baut auf ihm fort.[1]

Geiste Descartes': „Ein Katholik, wie Cartesius, kann in keiner Wahrheit von Bedeutung ein Skeptiker sein; aber das einfache unbefangene (!) In-Frage-stellen für die wissenschaftliche Begründung kann er eben so unbefangen als schuldlos auf die Offenbarung, wie auf alles Andere anwenden, und wenn er es nicht thut, so ist es bloß, weil — er's unterläßt."

[1] Die Lehre vom Gewissen gehört zwar hieher; aber wir können an dieser

2. Historische Principien.

§. 107.

Das Verhältniß von Glauben und Wissen, wie es historisch begriffen vorliegt, ist ein Bild von der Verschlimmerung der menschlichen Natur und nur in Folge dieser zu erklären. Daher sehen wir uns veranlaßt, auf die Geschichte des Urstandes und der Urstände zurückzugehen. Daran schließen sich Bemerkungen über die Freiheit und über die Natur des Bösen.

Von dem Urzustande sagt Günther (B. II. 76): „In der Auffassung der speculativen Bestimmung des Urzustandes kann ein doppelter Fehler begangen werden. Derselbe kann nämlich bald zu hoch, bald zu tief angeschlagen werden. Im ersten Falle aber ist ein Uebergang und Heraustritt eben so speculativ unerklärlich, wie im zweiten Falle der Uebergang, wenn nicht ganz, doch in so weit inculpabel dasteht, daß ein besonderes Eingreifen Gottes zur Herstellung der alten Ordnung objectiv überflüssig, und dadurch zugleich subjectiv unerklärlich wird. Es wird aber Keinem gelingen, den Urzustand des ersten Menschen gehörig anzusetzen, der nicht zuvor die freie Creatur in ihrem Gegensatze zur nothwendigen Creatur, mithin beide aus und in Gott begriffen hat. — Ich will damit anfangen, daß ich Dir Deine Antwort zu Gemüthe führe auf die Frage: Was bewog Gott, den in Seiner Dreieinigkeit Allgenügenden, in der Creation aus Sich herauszutreten? Sie lautete: Liebe — das Leben für Andere, d. h. reiner Wille, sein seliges Leben Andern mitzutheilen, wie Gott als Dreieiniger schon das Leben in Andern ist."

„Wie kann nun aber Gottes Seligkeit, als Blüthe Seines absoluten Bewußtseins, der Antheil der Creatur werden, die ja nur dadurch Creatur ist, daß sie, als wesentlich verschieden von Gott, Gottes Wesenheit nicht ist? — Was die Creatur nicht ist (d. h. Theil und Ausfluß Gottes), das kann sie doch sein durch Mittheilung und Einfluß Seines Wesens in die Creatur. Der Grad dieser Mittheilung aber ist immer bedingt von der Form des creatürlichen Seins."

Stelle nicht davon sprechen, weil es ganz mit den historischen Thatsachen im Dualismus in Verbindung gebracht ist.

„Denn eben diese Form allein ist es, welche die Creatur mit Gott theilt, insofern sie dieselbe mit Gott theilen kann, da sie der Wesenheit Gottes nicht theilhaftig ist. Und diese Form ist das Bewußtsein, das in der Natur bloß nach Außen geworfen, und ein Wissen um ihre Erscheinung ist, im Geiste aber nach Innen zurückgeht, und ein Wissen um das Sein, ein Selbstbewußtsein, und dadurch zugleich ein Wissen um eigenes und fremdes Sein ist."

„Diese Lebensform aber ist bedingt von einem freien Wesen, und durch jene Form wie durch dieses Wesen ist der Geist der Gottheit vollkommenes Ebenbild."

„In der Macht aber seines freien Willens steht es: Ob er dem Strome göttlichen Lebens und göttlicher Seligkeit sein Wesen öffnen, oder es ihm verschließen will. Dadurch lebt er nicht nur ein Leben aus sich, wie jede creatürliche Substanz; sondern er lebt sein jedesmaliges Leben überdieß durch sich; er ist zwar nicht Schöpfer, nicht Mitschöpfer seines Seins, aber Mitschöpfer seines Daseins in Seligkeit oder Unseligkeit. Er kann zu Gott sagen: Der Du mich gemacht hast ohne mich, kannst mich nicht selig machen ohne mich. Der Geist ist kein Absolutes, d. h. er ist nicht durch sich, daß er ist: aber er ist auf absolute Weise, was er als freithätiges Wesen ist. So hat Gott mit der Setzung der freien Substanz Seine Allmacht gleichsam veräußert, — und zwar aus Liebe, um die Creatur zu Sich heranzuheben, so weit es ohne Widerspruch möglich ist."

Darin offenbaren sich unlösbare Widersprüche. Denn bei Gott liegt die Seligkeit im Selbstbewußtsein, wie bei der Creatur, was undenkbar ist, weil das Leben mehr als Selbstbewußtsein enthält. Nun aber wird von einer Mittheilung des göttlichen Lebens und der göttlichen Seligkeit, d. h. doch nur des göttlichen Bewußtseins, gesprochen, was einerseits im wörtlichen Verstande zum Pantheismus führt, so daß Gott im Menschen bewußt ist, oder zum Dualismus zwischen Gott und Creatur, soferne unter jener Mittheilung dieses verstanden wird, daß Gott den Menschen selbstbewußt geschaffen habe. Was daher von einer Willensfreiheit und von einer Mittheilung des göttlichen Lebens gegen die eigenen Principien und im richtigen Wortverstande ganz wahr gesagt wird, ist ein goldener Lappen auf einem abgetragenen Kleide.

Daß der Dualismus die Willensfreiheit ganz mit dem Selbstbewußtsein identificirt, beweist weiter folgende Stelle (B. II. 72):

„Mit dem Eintritte der Einwirkung Gottes auf den, für selbe empfänglich (receptiv) erschaffenen Geist tritt auch die diesem Geiste gemäße Rückwirkung nothwendig, d. h. naturgemäß ein. Das Product derselben ist einerseits sowohl die Erkenntniß von Gott, — als auch ein Wohl- und Seligsein in dieser naturgemäßen ungestörten Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte; aber auch andererseits ein Erkennen Seiner Selbst." Hier sehen wir, daß die Seligkeit in Folge der nothwendigen oder naturgemäßen Zurückwirkung auf die Einwirkung Gottes entsteht. Damit ist aber der Wille geläugnet und zugleich mit dem Wissen identificirt.

Die Freiheit des geschaffenen Willens erklärt aber erst hier den Abfall, dort die Sünde und ihre Folgen. Wie daher diese im Dualismus gar nicht erklärt werden können, leuchtet bereits klar ein. Wir lesen (V. II. 102): „Ich muß gestehen, daß ich mit dem Ausdrucke: Verlust des Ebenbildes, wenn ich das Ebenbild im eigentlichen, d. h. speculativ erhobenen Sinne zu nehmen habe, vor der Hand nichts anzufangen weiß. Kann die Creatur als solche die Wesenheit mit Gott nicht gemein haben, so kann sie doch die Form an sich tragen. — Dieses vorausgesetzt und anerkannt, heißt das Ebenbild verlieren so viel als: seine Substanz verlieren, von der alles und jedes Bewußtsein als wesentliche Form bedingt ist. Dieser Verlust aber ist identisch mit Vernichtung, — die Gott mit Gott in Widerspruch setzt! — (V. II. 124). — Die dem Geiste wesentliche Form, das Selbstbewußtsein (als Wissen um sein Wissen) kann dem hiezu einmal Erwachten freilich so wenig entfremdet werden, als der Geist als freies Princip sich selber aufheben, oder von Gott in jener Qualität aufgegeben werden kann; allein das Bewußtsein ist ja nicht bloß Wissen, es ist ja als dieses auch zugleich ein Unterscheiden des eigenen vom fremden Sein: und diese Unterscheidung kann dem Umfange und der Tiefe nach dem Geiste sehr abhanden kommen, und dadurch seine Ebenbildlichkeit ganz und eigentlich verunstaltet werden."

Beruht die Seligkeit, wie die Unseligkeit nur in der Form, d. h. nach der dualistischen Erklärung im Erkennen, so kann von keinem Verluste des Ebenbildes, sondern nur von einem irrthümlichen Wissen die Rede sein. Nicht der Wille und die Intelligenz werden geschwächt, die Creatur in der Natur inficirt, wodurch die Erbsünde entsteht, sondern nur die Intelligenz erkennt nicht mehr den Wesensunterschied

zwischen Gott und der Creatur. Der Pantheismus ist die einzige Folge und Sünde, obschon der Dualismus den ersten Menschen durch die Freiheitsprobe sich erschließen und zum vollen, d. h. nicht mehr pantheistischen Selbstbewußtsein gelangen läßt. Aber es ist eine Sünde bei vollendeter Erkenntniß, wie bei dem reinen Geiste, gegeben, da sie wesentlich in der Negation der Gemeinschaft mit Gott besteht, Gemeinschaft ist aber mehr, als bloßes Wissen, und gründet zunächst auf dem Willen des Menschen.

Wir müssen daher die dualistische Lehre von der Freiheit näher bestimmen. Freiheit ist ihr identisch mit der Reactivität oder Spontaneität. So heißt es:[1] „Man braucht eben kein Katholik zu sein, um Vernunft und Freiheit oder (was dasselbe nach psychologischer Bezeichnung ist) Receptivität und Spontaneität, als die ursprünglichen Erscheinungsweisen (sogenannte Grundkräfte) des Geistes anzusehen.“ Es leuchtet aber ein, daß nicht eine andere Kraft angeregt werden oder receptiv sein und nicht eine andere entgegenwirken oder reactiv sein kann. Daher sind Intelligenz und Wille der Wurzel nach eine und dieselbe Kraft. Was aber die Freiheit des Willens anlangt, so wird gesagt, daß er unwillkürlich zurückwirke oder naturgemäß und nothwendig spontan sei, während doch die Willensfreiheit dem Wesen nach in der selbstgewollten Handlung besteht.

Daher ist es Günther auch unmöglich, von diesem Standpunkte aus die Freiheit zu würdigen. So sagt er in Bezug auf den heil. Augustin (V. II. 98): „Er bestimmte das Wesen der menschlichen Freiheit nach zwei historischen Momenten, nämlich: vor und nach dem Falle des Menschen. Dort ist sie ihm die freie Liebe des Guten, welche Liebe er die Integrität der Freiheit nennt. Hier ist sie ihm das Wahlvermögen (Willkür), das ihm übrig geblieben nach dem Verluste der Integrität. — Aber erstens müßte Gottes Wesenheit nur dem Grade nach von dem Wesen der Creatur verschieden sein, wenn die creatürliche Freiheit nur in Gott ihre Integrität feiern könnte. Zweitens hat Augustinus die Freiheit als Prädicat des Willens als einer Erscheinung, nicht unterschieden von der Freiheit als Prädicat der Substanz, die dem Willen als Accidenz zu Grund liegen und vorangehen muß, um sodann hinterher durch eben jene Erscheinung erkannt zu werden. Als jenes Prädicat ist die Freiheit

[1] Der letzte Symboliker, S. 37.

eigentlich Freithätigkeit zu nennen: als das zweite Prädicat aber ist sie die Qualität der Substanz selber. — Unter den Erscheinungen aber, welche eine Substanz als freie charakterisiren, hat Augustin überdies eine wichtige Unterscheidung unterlassen: einige nämlich treten dialektisch (!?) und insofern nothwendig im Leben des Geistes ein; andere dagegen nur zufällig. Diese letztern sind allein die sich gegenseitig ausschließenden Acte der Selbstbestimmung im Falle der Wahl. In beiden tritt das geistige Princip aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit durch Freithätigkeit ein. Das Princip aber wird im Falle der vollstreckten Wahl Selbstbestimmtheit (Willkür) genannt, weil in dieser das Princip sich vorzugsweise als freie Causalität offenbart, sowohl für sich als für Andere."

Willkür ist, um von unten anzufangen, nicht Selbstbestimmtheit, sondern Selbstbestimmung oder das Wahlvermögen zwischen diesem oder jenem. Ganz unwahr aber ist es, daß der Geist aus seiner Unbestimmtheit freithätig heraustrete; denn er hat noch gar keine Thätigkeit, sondern erlangt sie erst. Die Zurückwirkung auf die Einwirkung ist keine freie, sondern eine nothwendige. Die Unterscheidung zwischen der Substanz und der Qualität der Freiheit ist schon darum verkehrt, weil die Freiheit ganz mit dem Willen identisch würde, da doch zur Freiheit Selbstbewußtsein gehört. Spontaneität ist noch nicht Freithätigkeit.

Freiheit drückt dem Wortlaute nach ein Freisein, ein Ungehemmtsein, oder eine Eigenschaft und einen Zustand aus. Wir sprechen darum von einer bürgerlichen, einer religiösen, wie ethischen Freiheit. Freiheit ist da, wo sie sich auf das Wesen bezieht, die naturgemäße Harmonie, der ungehemmte und selbsteigene Zustand eines Lebendigen. Verbindet man die Freiheit mit der Thätigkeit, so versteht man darunter kein besonderes Vermögen, sondern eine unter Umständen vorhandene Eigenschaft des Willens. Dieser ist in Bezug auf den Act frei, wenn er mit dem Wissen verknüpft ist; denn er ist eine auf sich selbst gestellte Kraft. In Bezug auf die Natur aber ist der Mensch frei, wenn sein Zustand dem höchsten Wesen entspricht, oder im Zustand der Liebe. Die Freiheit der Kinder Gottes ist identisch mit der Liebe Gottes. Dieses versteht der heil. Augustin unter der Freiheit vor dem Falle; Günther, der unter Freiheit sich eine Substanz denkt, sieht darin nur eine pantheistische Amalgamirung. Und wenn Augustin sagt, daß die Willkür erst nach dem Falle eingetreten sei, so versteht

er darunter nicht die Eigenschaft, sich auch für das Böse zu entscheiden, sondern den eingetretenen Zustand und die Wirkung der ersten Wahl, die traurige Nothwendigkeit des Wiedererwählens, was man verlassen, um zur wahren Freiheit zu gelangen.

Zur Freiheit des Actes gehört der Mangel äußerer Nöthigung (von Seite Gottes) oder von innerer Nöthigung oder von blinder Triebkraft. Die Wurzel des Actes ruht in ihr selbst und bewegt sich in ihr selbst; aber zur freien Bewegung gehört die Erkenntniß dessen, was man anstrebt. Die Intelligenz bestimmt wohl den Willen, aber nöthigt ihn nicht. Günther sieht darin gleichwohl den die Willensfreiheit aufhebenden Determinismus, und schreibt ihn dem heil. Thomas zu, weil die Intelligenz der herrschende Beweger aller andern Seelenkräfte sei. Ritter, dem dieses nachgeschrieben ist, beruft sich (B. 8, S. 313) auf Summa III. 25, 7. Inter omnes autem hominis partes intellectus invenitur superior motor. Günther beruft sich dagegen auf die Stelle (bei Ritter S. 314): Nam primo et per se intellectus movet voluntatem. — Nunquam enim voluntas desiderat intelligere, nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. Ib. III. 198. Cum voluntas esse non possit nisi de aliquo mota. Dazu macht Ritter die Bemerkung: „Den Willen als bewegende Ursache ernstlich zu betrachten, darin hindert ihn die allgemeine Richtung der Aristotelischen Lehre, welche durch viele seiner Theologie angehörige Ueberlegungen unterstützt wird, die Ueberzeugung nämlich, daß der Wille durch die Erkenntniß des Guten und diese vorausgehen muß, damit jener unausbleiblich ihr folge." Man hätte sich doch zuvor um den Inhalt des nähern umsehen sollen; denn wo gibt es einen freien Willen ohne Erkenntniß, die ihn leitet? Wo aber steht in diesen Stellen nur eine Sylbe von einem unausbleiblichen Folgen des Willens? Dagegen läßt sich von dem dualistischen Willen behaupten, daß er blind und ganz nothwendig wirkend ist.

Wie aber der Dualismus in der von Innen kommenden Bestimmung schon Nöthigung erblickt, so auch in der von Außen kommenden Bestimmung. Günther sagt gegen Möhler's Interpretatio des heil. Irenäus (B. II. 90): „Es entsteht die Frage: Ob die Seele als solche mens genannt werden dürfe, oder ob nur wegen der Theilnahme am göttlichen νοῦς. Denn nach Irenäus ist auch Gott frei, wie die Seele Ebenbild Gottes. Käme der Seele Vernunft und Freiheit etwa nur durch Theilnahme am göttlichen Geiste zu, so würden ihr als solcher

beide abgesprochen. Sie hätte vielmehr beide Eigenschaften nur ihrer Stellung zwischen Geist und Fleisch zu verdanken, und ihre Freiheit wäre nichts Edleres, als die physische Willkür. Bei alle dem aber ist nicht einzusehen: Wie man einem Determinismus als natürlichem Fatalismus, der keine Zurechnung im eigentlichen Sinne zuläßt, entgehen könne; und sodann: Wie eine solche Freiheit mit der Freiheit des göttlichen Geistes verglichen, und in ihr das Ebenbild Gottes gefunden werden könne."

„Die Stelle, die Möhler noch zum Schlusse aus Irenäus anführt, kann unsere Zweifel auch nicht beseitigen. „Wenn der Geist mit der Seele und dem Gebilde, durch die Ausgießung des heiligen Geistes, verknüpft wird; dann entsteht ein geistiger, vollkommener Mensch, nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes. Fehlt aber der Seele jener Geist; so ist solch ein Mensch wahrhaft thierisch und unvollkommen." Wo ist hier eine Spur von Vernunft und Freiheit als wesentlichen Eigenschaften der Seele?"

Es ist zu verwundern, wie Günther sich über ganz schriftgemäße Ausdrücke [1], über den geistigen und thierischen Menschen, verwundern kann. Der heil. Paulus sagt ausdrücklich (II. Cor. 3, 17): „Wo der Geist des Herrn, da ist Freiheit."

§. 108.

Da der Dualismus den freien und freithätigen Willen nur als einen Act der Intelligenz und zwar als unwillkürliche Entgegenwirkung auf die Einwirkung faßt, so ist es ihm unmöglich, die Folgen des Abfalles von Gott anders denn als eine bloße Verkehrung der Intelligenz nach Unten und nach Oben, anders denn als eine Trennung des einwirkenden Gottes zu begreifen. Daher lesen wir (B. II. 103): „Ich muß gestehen, daß, wenn die Augustinische Ansicht von der creatürlichen Freiheit sich rechtfertigen ließe, vermöge welcher die Freiheit ihre Integrität nur durch ihre Vereinigung mit Gott besitzt, — daß dann allerdings der Geist mit der Trennung von Gott auch an seiner Freiheit und Substanz Schaden erlitten hätte, folglich auch sein Ebenbild als Gleichniß mit Gott, wenigstens partiell zu Schaden und Verlust gekommen wäre. In diesem Falle ist aber der Verlust nur einer im uneigentlichen Sinne, d. h. ein Verlust des Endzweckes der eben-

---

[1] Vgl. I. Cor. 1, 26; 2, 12—16.

bildlichen Creatur, zu nehmen." Geht die Liebe verloren, so auch das geistige Leben und es tritt eine Störung und Verwirrung und Trübung und Schwächung ein. Nicht das Bild, sondern das Aehnlichkeitsverhältniß dieses Bildes zu Gott ging verloren.

Günther kennt aber nur eine Verbindung in der Intelligenz und darum verkehrt sich das ganze Verhältniß. So heißt es (B. II. 104): „daß die Sünde als Willensentschluß gegen den Willen Gottes, folglich im Widerspruche mit Ihm, in dem ursprünglichen Verhältnisse Gottes zum Menschen Veränderungen erzeugte, lehrt die geoffenbarte und die sogenannte natürliche Religion. — Die allgemein angenommene ist zuvörderst die Trennung des Geistes von Gott. Wo aber Trennung als Folge des Abfalls eintritt, da muß diesem die Vereinigung vorangegangen sein. — Jene Trennung Gottes aber vom Geiste trat ein nach dem Gesetze alles Lebens in seinen dynamischen Beziehungen, vermöge welcher gleichnamige Pole sich abstoßen und ungleichnamige sich anziehen. Hatte aber der Ungehorsam des Urmenschen, als ein Positivwerden gegen Gott den absolut-Positiven, einerseits die Trennung des Geistes von Gott, und dadurch die Trennung Gottes vom Geiste zur unausbleiblichen Folge; so mußte er auch andererseits die Offenbarung Gottes als des Getrennten zur Folge haben, da Gott Sein Urverhältniß zur Creatur auch im Falle der Trennung, durch den Widerspruch der Creatur, doch geltend machen muß. Diese Offenbarung nun ist: ein Widerspruch Gottes gegen den widersprechenden Willen des Geistes, und zugleich die Affirmation Seines positiven Willens. Und diese modificirte Offenbarung Gottes geschieht im categorischen Imperative des Gewissens. Es gab eine Stimme Gottes an den Menschengeist vor, wie nach dem Falle; aber wie ganz anders erschallt jene! „Von der Frucht dieses Baumes sollt ihr nicht essen. An welchem Tage ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben." Dort gab es also noch ein warnendes Motiv; hier fällt alles Motiv hinweg, und was der Mensch noch so nennt, ist seine Zuthat, die bald so, bald anders ausfällt."

„Das obige Gesetz machte sich abermal geltend, und zwar unter der Form der Abneigung des Willens gegen jenen Imperativ, bei der bereits eingetretenen Neigung des Geistes: seine affectirte, erlogene Positivität zu behaupten. Nitimur in velitum nefas, sang der Heide, und der Apostel der Heiden gestand reuig und demüthig eine doppelte Gesetzgebung in sich. — Der Hang zum Bösen ist nicht vollständig

erfaßt, wenn man denselben blos als Streit und Hader zwischen Geist und Natur versteht; die böse Wurzel von allem Bösen muß im Geiste selber liegen, und nicht blos zwischen ihm und einer ihm gegenüberstehenden, wiewohl mit ihm verbundenen Macht. Ferner, wenn auch diese Lokalität für jenen Hang zugegeben wird, so ist dieser doch noch nicht zum vollen Verständniß gebracht, wenn jener Hader in den Gegensatz der Grundkräfte, d. h. zwischen Vernunft und Willen, gelegt wird, wovon jene in ihrer ursprünglichen, reinen Receptivität gar nichts anstreben kann, da ja selbst die sogenannte Vernunfterkenntniß nur durch Mitwirkung der spontanen Kraft zu Stande kommt. Aber ein Anderes ist die unwillkürliche Thätigkeit der Spontaneität, wie solche in den theoretischen Erscheinungen des Geistes vorkommt, und ein Anderes ist die willkürliche, die jene gewonnene Erkenntniß im Leben zugleich bekennen, — in Gesinnung und That ausprägen soll. In diesem Falle regt sich im Geiste die alte Schlange mit dem Zuspruche: du bist Herr deiner selbst."

Als Folgen der Ursünde in der materialen Natur werden Verlust der Herrschaft und der Tod angeführt. Auf das Nähere hier einzugehen, ist nicht nothwendig.

Welche Veränderungen die Ursünde erzeugte, ist nach dem consequenten Dualismus nicht abzusehen; denn wird die Trennung des Geistes Gottes als erste Veränderung angeführt, so kann nach dem Dualismus nur die formale, das Wissen betreffende verstanden werden. Trennt sich aber Gott von der menschlichen Vernunft, so kann man höchstens sagen, daß der Mensch nicht mehr Gott erkenne, weil Gott nicht mehr einwirke. Aber aus dem Folgenden ersehen wir, daß sich Gott von dem Menschen nicht trennte, sondern daß er nur seine Offenbarung an ihn, also die Form der Einwirkung, änderte und ihm den Abfall vorstellig machte. Dieser offenbare Widerspruch, daß sich Gott trennte und doch nicht trennte, wird zu berichtigen gesucht, wenn es heißt (V. II. 128): „So lange du im Gewissen noch einen dynamischen Verkehr zwischen Gott und der freien Creatur anerkennst, stellst du ja jene Trennung selbst in Abrede. Willst du die Letztere nicht, so kannst du zwar immer noch in der Thatsache des Gewissens ein verändertes Verhältniß zwischen Gott und Geist geltend machen; aber die Sünde verliert dabei doch den furchtbaren Charakter eines sogenannten Majestätsverbrechens, das nur gesühnt werden konnte durch die Dazwischenkunft einer Person in der Gottheit, und durch die

Verbindung derselben mit dem Menschensohne Jesus von Nazareth. — Wie ist nun da zu helfen? Nach meiner Ansicht nur dadurch: daß jener lebendige Verkehr Gottes mit der Menschheit in der Thatsache des Gewissens, als Anticipation der Erlösung, d. h. als Rückwirkung des zweiten Adams als Erlösers auf den ersten Adam und seine Nachkommen angesehen wird."

Wird zugegeben, daß in der Einwirkung Gottes der religiöse Verband bestehe, und wird diese nur auf das Wissen und Selbstbewußtsein beschränkt, so hat gar keine Trennung Gottes von dem Menschen statt gefunden. Unerklärlich bleibt nebstdem der Abfall des Menschen von Gott. Aber gleichwohl lesen wir (B. I. 177): „daß das Gewissen als Lebensverkehr noch keinen Liebesverkehr einschließt." Dieser Verkehr soll im Gewissen stattgefunden haben, vor und nach dem Falle, jedoch mit einer Modification. Aber wie der Verkehr im Gewissen, die Gewissensstimme, keine Verbindung mit Gott bewirkt, so kann auch die veränderte Stimme Gottes die Erlösung nicht anticipirt haben. Es ist zwar möglich, daß die Erlösung schon im Paradiese von dem Logos begonnen wurde, aber undenkbar ist eine Vornahme einer Sache, die erst später eintritt.

Ist Gottes Stimme an den Menschen im Gewissen erlösend, so ist nicht abzusehen, wie die bösen Geister und die Verdammten ein Gewissen haben können. Gott müßte gerade ihnen immer den Widerspruch, in dem sie sich gegen ihn befinden, zurufen; aber wie wäre dieser Widerspruch auch nur denkbar, wenn das Gewissen überhaupt die Erlösung bezweckt? Man müßte also sagen: entweder daß sie gar keine Gewissensmarter haben, oder daß sie eine solche haben und erlöst werden, oder daß sie ohne Stimme Gottes, des Erlösers, ein Gewissen haben. In allen diesen Fällen entgeht der Dualismus den Widersprüchen nicht.

Außerdem aber, daß, wenn man das Gewissen von der Stimme Gottes ableitet, die Selbstthätigkeit des Geistes zerstört wird, ist selbst die Begründung dieser Gewissensstimme eine verkehrte. Vor dem Falle soll sie in der Warnung, von der Frucht des Versuchbaumes zu essen, bestanden haben, nach dem Falle aber in der Affirmation seines positiven Willens und in der Darlegung des Widerspruches. Aber war die erste Stimme eine äußere, so auch die zweite, und das Gewissen fällt von selbst hinweg; oder wenn das Gewissen als innere Stimme festgehalten wird, so fällt dort jener äußere Vorgang hinweg und das

ganze historische Drama verwandelt sich in eine Phantasmagorie. Die Schrift aber kennt auch die Gegenstimme gegen die erste und zwar als eine eben so äußere, wie die erste, welche in einer Strafverkündung bestand.

Unterscheiden wir die einzelnen Momente im Gewissen, so ist es nach der Zeit vor dem Falle ein gutes, nach dem Falle ein böses. Das Gewissen als Wesen ward nicht verändert. Günther dagegen sagt (V. II. 152), „daß das Gewissen durch die Abkehr des Menschen von Gott an die Stelle des ursprünglichen Gottesbewußtseins getreten." Aber gleichwohl spricht er nur von einem theilweisen Abbrechen des Verkehres Gottes mit dem Menschen (V. II. 164). Eben so sagt Pabst (Janusk. 96): „Das Gewissen ist als kein Rest des ursprünglichen, normalen und höhern Verhältnisses des Menschen zu Gott, sondern als ein ganz neues und eigenthümliches, durch den Schöpfer-Erlöser vermitteltes und unterhaltenes zu betrachten." In Bezug auf die einsprechende Person erfahren wir, daß der Logos im Gewissen spreche. „Wir wissen — heißt es (V. II. 371) — daß, als der Geist Gottes vom Urmenschen sich trennte in Folge der Trennung seines Willens vom göttlichen Willen als seinem Gesetze, der Logos sich mit ihm in Verbindung gesetzt als bekräftigend das Gesetz, das der Mensch negirt hatte, d. h. als das objective Gewissen in der Menschenwelt."

Was den Inhalt dieser Stimme Gottes im Gewissen anlangt, so kann er nur ein strafender und warnender sein, und es gibt daher kein belohnendes Gewissen. Wir lesen (V. I. 176): „Wenn wir die Thatsachen und Erfahrungen, die in dieses Gebiet des Geisteslebens gehören, wohl erwägen; so ergibt sich ganz ungezwungen: daß eine persönliche Macht dem Menschengeiste bald warnend, bald rächend gegenübertritt, — nicht aber die bloß subjective Auctorität und Gewalt eines innern Gesetzes. Wie käme es auch sonst: daß der Geist dieses organischen Gesetzes auf eine Weise los werden könnte, wie er keines andern Gesetzes (z. B. seiner erkennenden Thätigkeit) los werden kann? — Gleich treffend ist auch die populäre Definition des Gewissens als Stimme Gottes, gleichsam eines Nachhalles von jener ursprünglichen im Paradiese, die da lautete: Adam! wo bist Du? Es ist also im Gewissen, in objectiver Beziehung, Etwas, was sich mit dem Tone und der Stimme, nicht aber mit dem Lichte und der Farbe in Parallele setzen läßt." Unmöglich bleibt es, wenn Gott wirklich

zu dem Menschen spricht, daß er sich bis zum Pantheismus verirren kann.

In Betreff der Ursünde und jeder Sünde vermissen wir daher die Hauptsache, nämlich die Trennung des heil. Geistes vom creatürlichen Geiste und das Erlöschen der Liebe, worin die Religion besteht. Ein Aufhören des persönlichen Verkehres konnte Günther nicht annehmen, weil ja dadurch der Mensch Geist und Person, d. h. selbstbewußt zu sein aufhörte und weil sein Gottesbewußtsein nur von dieser Einwirkung Gottes erhalten wird. Das positiv Werden des Willens gegen Gott ist offenbar mehr als Abfall, ist zugleich eine teuflische Sünde, welche jedoch bei dem ersten Menschen nicht statt hatte. Es wird sofort die Abneigung gegen Gott mit der Abkehr von Gott und dem Hange zum Bösen, so wie dem innern Widerstreite identificirt. Wie bei Günther Vernunft und Wille, welche der Wurzel nach nicht verschieden sind, in Widerstreit gerathen können, ist nicht abzusehen; aber gleichwohl wird zwischen einem unwillkürlichen Erkennen und einem willkürlichen Bekennen in Gesinnung und Leben unterschieden. Und doch finden wir abermal das Gegentheil, daß nämlich der Mensch unwillkürlich oder unfrei bekennt, wie erkennt, indem wir lesen (V. II. 72): „Das Product der Einwirkung und Rückwirkung ist einerseits sowohl die Erkenntniß von Gott, d. h. geistiges Kennen Gottes, als ein Bekennen desselben im unwillkürlichen Angezogensein von Gott und Hingezogenwerden an Ihn.“

§. 109.

Indem sofort das Wesen der Sünde und des Bösen in Betracht gezogen werden muß, ist das verursachende Subject, die Beziehung auf Gott und endlich die Form dieser Negation näher zu bestimmen.

Die Entstehung des Bösen bezeichnet Augustin als den Mißbrauch des Willens und der Freiheit, als Willensabkehr von Gott und Zukehr zu dem Wandelbaren, wenn er sagt (V. II. 69): „Niemand suche eine wirkende Ursache des bösen Willens, denn dieser ist nicht wirkend, sondern gebrechend, weil der böse Wille nicht eine Wirkung, sondern ein Mangel ist. Denn man beginnt einen bösen Willen zu haben, wenn man von dem abfällt, was auf allerhöchste Weise ist; deßhalb um an Etwas sich hinzugeben, das geringeres Sein hat. Die Ursache aber solcher Mängel auffinden wollen, heißt genau so viel, als die Finsterniß sehen, oder das Stillschweigen hören wollen.“

Behaupteten die Manichäer eine böse Materie, d. h. einen bösen Willen von Natur aus, so sagt der heil. Augustin, daß der Mensch selbst die Ursache des Bösen sei, und man daher keine materiale und substantiale Ursache aufsuchen dürfe. Der an sich gute Wille ist selbst Ursache von dem Bösen. Einseitig ist die Entgegnung des Dualismus (B. II. 69): „Bei solchen Voraussetzungen kann die Charakterzeichnung des Bösen freilich nicht anders ausfallen, — daß dasselbe nämlich als Gegensatz, als Beraubung, als Grundlosigkeit dargestellt wird, wovon das Erste zu Wenig, das Zweite zu Viel ist, und das Dritte eine Folge als Ursache behandelt." Es ist wahr, daß nicht jeder Gegensatz böse ist; aber daß die Sünde als Zustand eine Beraubung in sich schließt, ist Kirchenlehre, wornach der Stammvater der freiwilligen Gaben beraubt wurde.

Dagegen erweist sich die eigene Bestimmung als ungenügend (B. II. 79): „Das Böse ist zwar Negation, und setzt als diese ein negirendes Subject voraus, welches hinter dieser Erscheinung als Verneinung, ein freies, reeles Sein ist, so wesenhaft wie jenes, gegen welches es verneinend auftritt. Dieses widersprechende, weil nicht entsprechende Wesen setzt sich aber, in diesem seinem Widerspruche nach Außen, keineswegs in Widerspruch nach Innen, d. h mit seinem subjectiven substanziellen Sein; denn sonst könnte jene Negation ja nicht einmal in die Erscheinung treten. Es setzt sich aber in Widerspruch mit Gott und Seinem Willen als Endabsicht, und eben dadurch mit seiner Bestimmung, welche ihm nicht blos in der Freithätigkeit als solcher, sondern in Gott und seiner Seligkeit durch Vereinigung mit ihm angewiesen ist. Deßhalb ist auch Gott als absolute Ursache keineswegs vom Bösen in seinem letzten Grunde erreichbar, weil der Endzweck Gottes bei der Schöpfung freier Substanzen kein anderer war, als auf absolute Weise der Creatur mitzutheilen, was Er Selber als absolutes Wesen ist, wie kein Wesen außer Ihm." Die Sünde ist als ein Act gegen Gott, eine Beleidigung Gottes, in deren Folge eine Aufhebung der Liebesgemeinschaft und Erzeugung des Todes, welcher allerdings nicht die Substanz, wohl aber die Harmonie in der Substanz zerstört.

Gegen die Manichäische Lehre findet Augustin die Ursache des Bösen nicht in einer Substanz, sondern in der Wandelbarkeit der Endlichkeit der Substanz, wenn er sagt (B. II. 67): „Wir sagen: das unwandelbare Gut ist kein anderes, als der Eine wahre, selige Gott;

und die Wesen, die Er schuf, sind zwar gut, weil Er sie schuf; doch sind sie wandelbar, weil sie nicht aus Ihm, sondern aus Nichts erschaffen worden.“ Dazu macht Günther die Bemerkung: „Die Möglichkeit des Bösen (des bösen Willens einer guten Natur) findet Augustin also zunächst in der Wandelbarkeit; diese aber in dem Nichts, aus welchem Gott das Etwas, das Dasein gezogen hat. Und sowie das Nichts, als reine Negation, dem Sein contradictorisch entgegengesetzt ist; so fällt auch — und eben deshalb, das Böse, nach der Meinung Augustin's, nicht in Gott, sondern außer Gott hinaus, und so in die Creatur hinein. Der große Kirchenlehrer fiel hier in einen zweifachen Fehler, einmal: daß er das Nichts als etwas Reales behandelte; — und dann: daß er mit diesem realen Nichts, Gott, in Bezug auf die Erschaffung möglich böser Wesen, gerechtfertigt zu haben wähnte, denn er übersah dabei, daß Gott (selbst in diesem Falle, daß das reale Nichts außer Gott liege), doch nicht als höchstes Gut berechtigt gewesen, aus jenem Nichts, als der Materia peccans, Wesen in's Dasein setzen, und deßhalb immer noch einer Rechtfertigung bedürfe.“ Die Bemerkungen sind aber unwahr hinsichtlich des Nichts, daß darin Augustin die Ursache des Bösen fand. Augustin sieht diese nicht im Nichts, sondern in dem Geschaffensein aus Nichts, und dieses ist der apriore Grund im Denken, daß die nicht göttlichen Wesen wandelbar sind. Es ist ferner unrichtig, daß Augustin das Nichts als real behandelte; denn es ist ihm gleich = keine Materie. Damit fällt die weitere Abfolgerung in sich selbst zusammen.

Zum Objecte, gegen welches gesündigt wird, uns wendend, lesen wir (B. II. 133): „Es ist die Sünde vor Allem ein Act eines creatürlichen freien Subjectes, der aber nicht zu Stande kommt ohne Object; und das ist hier der directe oder indirecte Wille Gottes. Solche Begriffe aber lassen Reflexionsmomente zu, denen zwar eine formale Wahrheit zugestanden werden muß, die aber noch keine objectiv-reale ist. Es läßt sich allerdings in der Reflexion von dem Einen Elemente absehen, wodurch dann beide Elemente, die im Leben organisch verbunden sind, auseinander gehalten werden. — Diese meine Behauptung wird Dir noch mehr einleuchten, wenn Du Dir im Ernste die Frage beantwortest: „Ob es überhaupt einen Willensact in der freien Creatur geben könne, ohne eine Action in Bezug auf Gott zugleich zu sein;“ welche vice versa nach ihrer jedesmaligen Beschaffenheit

auch eine Reaction Gottes gegen die Creatur nothwendig macht. Der subjective Act in seiner Richtung auf Gott wird aber zur sogenannten Beleidigung für Gott, d. h. zur Sünde, wenn er dem Willen Gottes nicht entspricht, sondern widerspricht. Ich sagte: zur sogenannten Beleidigung; — weil diese hinter und über aller Benennung, von Seite Gottes nichts Anderes ist, als die mißfällige Anschauung eines Widerspruches, in welcher der Anschauende, als die ewige Wahrheit selber, auch die lebendige Negation desselben ist, der er seinen Beifall versagen muß. — Die Reaction Gottes in diesem Falle ist nur, wie wir in der Analyse des Gewissens, von seiner objectiven Seite, bereits gesehen, ein Widerspruch gegen den fremden und eine Affirmation seines eigenen Willens."

Nach dieser Erörterung ist die Sünde ein Kampf Gottes gegen den Menschen und des Menschen gegen Gott. Gott wird dadurch selbst in einen Seitengegensatz gegen den Menschen gebracht, wenn ihm eine Reaction zugeschrieben wird. Ist dieses zu viel, so ist es zu wenig, wenn behauptet wird, daß Gott nicht wahrhaft beleidigt werde, sondern daß er nur den Widerspruch ansehe. Von Seite des Menschen wird gleichwohl der höchste Grad der Sünde angenommen, wenn ihm ein Widerstreit gegen Gott, eine Abneigung gegen seinen Willen zugeschrieben wird. Dieses ist das Ende von der wiederholten und potenzirten Sünde, nicht aber der Anfang, welcher richtig als Abkehr des Willens von Gott und als Zukehr zur Creatur bezeichnet wird. Er sündigt nicht gegen den sich offenbarenden, sondern gegen den offenbarten Willen Gottes.

Betrachten wir endlich die Eigenschaften, Momente und Elemente der Sünde, so kann man sie im Entstehen oder im Bestehen, dort nach Ursache und Wirkung, hier nach den Elementen der Wirkungen unterscheiden. Schuld und Strafe unterschied man von jeher wie Ursache und Wirkung. Der Schuldzustand dauert so lange, als er nicht durch einen anderen Act aufgehoben ist. Die Strafe ist die diesen Schuldzustand begleitende Wirkung; dem Wesen nach hört sie mit der Schuld auf, aber in den Folgen dauert sie noch fort.

Günther faßt die Schuld zu enge auf, nämlich als Schuldbewußtsein und Negation, und daher als Folge, nicht als Ursache der Sünde, wenn er sagt (B. II. 134): „Die Reaction Gottes (gegen den abtrünnigen Willen) ist — ein Widerspruch gegen den fremden,

und eine Affirmation Seines eigenen Willens. Das Product aber von der Wechselseitigkeit im Verkehre ist die Schuld; — ein Product, welches sich formal auch da noch im Subjecte erhält, wo bereits der reale, d. h. lebendige Verkehr abgebrochen ist (?!), indem seine Bedingung keine andere ist, als der Gottesgedanke in der Creatur, der mit dem Selbstbewußtsein der letztern steht und fällt. Uebrigens will ich hiemit nicht in Abrede stellen: daß die Schuld, abgesehen von jenem directen Verkehre, auch das Resultat jenes Widerspruches sei, in welchen der Geist zu Sich selber getreten, wenn er der Forderung nicht gehorcht: Sich als den freithätig zu behaupten, als welcher er sich in seinem vollendeten Selbstbewußtsein gefunden. — Aus einer Ueberschätzung der reinen (formalen) Denkoperation mochte es auch kommen: daß die alte Theologie mit dem malum morale (Sünde) ein malum culpae und ein malum poenae nicht bloß unterschied, sondern weil sie das letztere als Folge auffassen konnte, deßhalb auch das erstere als Folge dem letztern als Folge gegenüberstellte. Das malum physicum aber muß immer als Folge aufgefaßt werden. — Schuld ist der Sünde wesentliche Form, d. h. von ihr, als subjectivem Acte, so wenig zu trennen, als die Beleidigung und das Mißfallen des Beleidigten. Letztere kommt in ihrer Sündhaftigkeit so wenig ohne Gott zu Stande, als die Schuld, nur mit dem Unterschiede: daß die Schuld auch die Reaction Gottes auf irgend eine Weise mit voraussetzt. Sie ist das ungerathene Kind von reiner und unreiner Liebe. Ja, der Stachel in der Sünde ist die Schuld; das, was ihn aber zum Stachel macht, ist Gottes reine Liebe, d. h. Heiligkeit, in welcher Er der Creatur sowohl das Gesetz, als die Freiheit — die Bedingung zur Erfüllung derselben, gab."

3. Einheitliche Principien.

§. 110.

In diesem dritten Momente muß gezeigt werden, um mit Günther[1] zu reden: „wie der Urmensch in seiner actuellen, persönlichen Entscheidung gegen den Willen Gottes, folglich in der Negation das Letztere, sich selber, in seinem Bestande als Vereinswesen von Geistes-

[1] Der letzte Symboliker, S. 106.

und Naturleben, und als realisirten Willen Gottes, zugleich negiren, d. h. sich den Tod zuziehen mußte. Ferner: wie ein Fortbestand des Stammvaters, und die Fortsetzung Seiner in einem Geschlechte nur dadurch eintreten konnte, wenn jene Schuld, die er persönlich contrahirt, durch das gleiche Verdienst einer gleichen Persönlichkeit factisch aufgewogen, und so für das Geschlecht als aufgehoben betrachtet werden konnte." Näher ist zu bestimmen: Adam's Fall und mögliche Erlösung, das Verhältniß zu den Nachkommen nach beiden Seiten, und endlich das Wesen der Erbsünde.

Adam's Fall ging ein Gebot und Verbot und das klarste Bewußtsein über sein Verhältniß zu Gott voran. Nach Günther aber hatte der Urmensch früher nur ein halbes Bewußtsein und gelangte erst später durch den Fall zum vollen Bewußtsein. Wir lesen (V. II. 74. 75. 87): „Der creatürliche Geist als freies Princip muß zwar, einmal in's Leben getreten, jeder seiner Lebensäußerungen das Siegel seiner angestammten Freiheit aufdrücken, sonst wären sie nicht Erscheinungen von Ihm; aber ein Anderes ist: Erscheinen, und ein Anderes: dasselbe Verstehen; und da das unwillkürliche (naturgemäße, instinktartige) Wissen um das Sein, selbst unter die Erscheinung fällt; so ist es gleichfalls ein Anderes: bloß wissen um sein Sein, und ein Anderes: das Sein als solches, d. h. in seiner Qualität wissen. — Im Selbstbewußtsein als Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein ist die quantitative von der qualitativen Unterscheidung wohl zu sondern, wovon die letztere in jener nicht nothwendig eingeschlossen, wiewohl sie von jener bedingt ist. Auf daß sich aber ein Leben nicht bloß als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit (Creatürlichkeit), sondern überdies in seiner Beschaffenheit (Qualität) zugleich erfasse, ist von Seite Gottes, als der primitiv differenzirenden Macht, auch eine ganz besondere Erscheinung als Einwirkung auf die Creatur erforderlich."

„Und diese Besonderheit besteht darin: daß Gott als positiver Wille für den Willen der Creatur offenbar werde. — Dieser Wille Gottes, seinem Gehalte nach ein Gesetz für den Willen der Creatur, wird seinem Inhalte nach prohibitiv, d. h. Unterlassung fordernd, in die Erscheinung treten; denn nur auf diese Weise tritt das naturgemäße Verhältniß zwischen Gott und der Creatur, — das der Subordination des creatürlichen unter dem absoluten Willen, — zugleich mit in die Offenbarung. Denn so wie Gott absolutes Sein, und die

Creatur nur relatives Sein ist, so ist auch Gott absolutes Thun, und die Creatur relatives Thun, d. i. Lassen. Wie nun aber immer der Wille der Creatur als latente Kraft, für die Erscheinung als Kraftäußerung, mittelst Entschluß sich actualisiren möge; der nothwendige Erfolg ist immer: Die Selbstvollendung, d. h. daß dem Geiste sein Wesen in seiner Tiefe aufgeschlossen, daß sein verborgenes Wesen ihm selber offenbar werde. — Die Verführung des Menschen durch die Schlange liefert eben keinen Beweis für die hohe Vollkommenheit des Menschen, da er sich kindisch wie jämmerlich hintergehen ließ. Beides aber ist leicht zu begreifen aus dem unvollkommenen, weil unvollendeten Selbstbewußtsein, das bei seiner bloß quantitativen Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein die Qualität der Letztern noch nicht einschloß; weil sich das eigene Sein durch einen Willensentschluß noch nicht als ein freies aufgeschlossen hatte. Gott und die Natur standen daher wohl für das Ich als ein anderes neben ihm da, und zwar, Gott über, die Natur unter ihm; allein in jenes Ueber setzt Gott noch nicht außer die Welt, und dieses Unter die Natur noch nicht außer den Geist, dem Wesen nach; so daß der Mensch in dieser Stellung die Natur als ihm wesentlich gleichgesetzt, Sich aber als Gott gleichzusetzen wähnen könnte. Bei alle dem aber mußte er Gott als seinen Urheber, und dessen Willen im Verbote als das Gesetz erkennen, dem er sich in seiner Abhängigkeit (ohne diese als eine Bedingtheit durch Creation zu erkennen) unterwerfen konnte und sollte, aber auch nicht mußte, wenn er nicht wollte."

Betrachtet man die theoretische Seite in dieser Lehre, so ist die Unterscheidung in eine quantitative und qualitative Erkenntniß eine unwahre. Gott, die Natur und sich nur überhaupt als etwas Seiendes, ohne eine bestimmte Unterscheidung, zu erfassen, ist nicht möglich ohne Abstraction. Diese tritt aber erst später ein und wird nur als eine logische, unwirkliche Erkenntniß erfaßt. Indem Gott den Menschen belehrte, brachte er ihm doch keine halbe Erkenntniß bei, die er selbst erst durch einen Willensentschluß ergänzen sollte. Wenn gesagt wird, die quantitative Erkenntniß beziehe sich auf die Creatürlichkeit und die qualitative auf die Beschaffenheit, so fragen wir: ob das Geschaffensein nicht deutlich die Qualität ausdrückt und worin doch sonst die Qualität bestehen soll. Aber wenn hier (S. 75) die Erkenntniß

des Geschaffenseins behauptet wird, so läugnet Günther an einer andern Stelle (S. 88) geradezu es, daß er sich als geschaffen erkannte.

Weiter sieht man klar ein, daß mit dieser Unterscheidung auch die ganze Apriorität des Selbstbewußtseins und der ganze subjective Dualismus fällt. Aber selbst hier muß doch wenigstens Gott und das Gesetz und die Natur gleichzeitig erkannt werden. Betrachten wir die biblische Urkunde, so erscheint der Mensch mit der vollsten Erkenntniß der Natur, Gottes und seiner selbst ausgerüstet. Er gibt den Thieren Namen, er erkennt die Eva als seine Genossin und spricht zugleich mit Gott.

Betrachten wir endlich die schwere Strafe, die nicht nur über ihn, sondern über sein ganzes Geschlecht verhängt wurde, so könnten wir nur die größte Ungerechtigkeit in einer Strafe sehen, welche für eine nur halb erkannte That verhängt worden wäre. Gleichwohl behauptet Günther, daß Adam weniger sündigte, als die Nachkommen, welche doch die Ursünde von Adam überkommen. Wir lesen (V. II. 134, 146): „Bei dem ersten Menschen, der seine Persönlichkeit erst zu vollenden hatte, tritt auf den Widerspruch mit Gott derselbe als einer mit Sich selber ein; in seinen Nachkommen dagegen schlägt der letztere in den objectiven mit Gott über. — Die persönliche Sünde ist in Adam ein Freiheitsfrevel, in seinen Nachkommen aber mehr als dieser — d. h. ein Majestätsverbrechen; weil sie hier das volle Gottes- und Selbstbewußtsein voraussetzt, dort aber Jedes durch die Freiheitsprobe erst zu seinem Abschlusse kommen sollte. Der Erkenntnißgrad aber bestimmt den des Bekenntnisses, in der positiven wie in der negativen That."

Nach diesen Ansichten, wornach Adam nur halbbewußt und daher halbfrei war, läßt sich keine Strafe ohne Ungerechtigkeit denken. Dieses darf nicht befremden, wenn man bedenkt, wie in der dualistischen Lehre die Freiheit selbst keine Stelle findet, sondern ganz mit dem Bewußtsein vermengt wird. Aber trotz dieses geringen Grades von Erkenntniß wird gleichwohl das Verbrechen über alles Maß gesteigert, wenn es ein Positivwerden gegen Gott, den absolut Positiven (S. 105), oder wenn der Zustand als eine Neigung des Geistes, seine effectirte, erlogene Positivität zu behaupten, geschildert wird (S. 107). Denn ein vollendeter Gegensatz gegen Gott in Abneigung und Haß gestattet keine Anknüpfung und keine Erlösung, sondern die Offenbarung der göttlichen Liebe dient nur dazu, den Willen noch mehr zu verhärten. Zu bemerken ist, daß hiebei von keiner geringen Sünde gegen eine

schwere, sondern nur von der gesteigerten schweren Sünde die Rede sein kann. Es ist eine Entwicklung und eine gradweise Zunahme in der Sünde, welche bis zur völligen Unerlösbarkeit sich gesteigert hätte, anzunehmen, im Falle nicht Gottes rettende Liebe dazwischen getreten wäre. Dieses gilt auch von der Strafe, die sich in der Trübung und Störung der ursprünglichen Harmonie im Innern und nach Außen kund gibt. Die angedrohte Strafe lautet: „An dem Tage, wo du davon issest, sollst du des Todes sterben." Nimmt man hier keinen Proceß an, so macht man Gott selbst zum Lügner, weil der Tod doch nicht eingetreten, sondern er noch fortlebte. Der Tod aber trat wirklich im Geiste ein und manifestirte sich im Leibe erst in später Folge. Daher geht auch hier Günther zu weit, wenn er behauptet (V. II. 191): „Wie gleichnamige Pole sich überall abstoßen; so hatte auch der Wille des Geistes in seiner Positivität gegen den positiven Willen Gottes einerseits die Trennung Gottes vom Geiste zur unmittelbaren Folge (den ewigen Tod), und anderseits die Trennung der Psyche vom Geiste (den zeitlichen Tod). Der Mensch hatte in seinem Ungehorsame die realisirte Idee Gottes vom Menschen negirt, und der Zerfall der Elemente in jener war unvermeidlich, wenn nicht in jener Idee selber ein Moment zur Restauration derselben lag, das zunächst die Erhaltung des Urmenschen in einem andern, als dem ursprünglichen Zustande möglich machte." Sodann (V. II. 472): „Die Negation von Seite Gottes konnte sich nur beziehen auf die Negation in der Selbstbestimmung des Menschen als eines Vereinwesens von Geistes- und Naturleben, d. h. jene konnte nur eine Auflösung dieser formalen Einheit, nicht aber eine Vertilgung irgend eines Factors in ihr sein. Auf diese Auflösung ist daher auch die Drohung zu beziehen: „Welchen Tages ihr davon esset, werdet ihr des Todes sterben" — ein Wort, das allerdings geeignet ist, den göttlichen Willen im Verbote (zu essen vom Baume) zum bloßen Pönalgesetze herabzusetzen; aber auch nur in der Voraussetzung, daß der Zusammenhang zwischen dem göttlichen Willen in der ursprünglichen Setzung des Menschen und dem göttlichen Willen im spätern Verbote noch nicht eingesehen wird. Jene Drohung aber ist n i c h t s t r e n g i n E r f ü l l u n g g e g a n g e n. Das Urpaar lebt nach der Uebertretung des Gesetzes noch fort, und setzt sich sogar in eine Nachkommenschaft fort."

§. 111.

Damit sind wir zur Besprechung der nächsten Frage, der über die Erlösbarkeit der Menschen, gekommen. Nach den vorliegenden Principien ist jede Erlösung von Seite des Menschengeistes unmöglich, weil er gegen Gott positiv geworden ist und weil auch der Leib sich hätte absondern sollen. Der Grund aber für die Erlösbarkeit des Menschen im Unterschiede von dem reinen Geiste wird in der verschiedenen Natur des Menschen gefunden, wenn es heißt (V. II. 129): „Das Geisterreich steht als ein vollendetes und gegebenes Ganzes in der Totalität von persönlichen Substanzen dem Naturreiche als einem werdenden Ganzen von unendlichen Individuen aus einer und derselben Substanz gegenüber. Eine Entwicklung des Geisterreiches mittelst Zeugungsproceß widerspricht der Idee vom Geiste als der freien Creatur, und ihrem Selbstbewußtsein (kraft jener Freiheit) als der vorzugsweise göttlichen Form im creatürlichen Dasein. In der Menschheit aber, als der Synthese von beiden Reichen des Alls, ist es anders. In ihr ist Entwicklung mittelst Zeugung, in Folge ihres Antheils am Naturleben; — in ihr ist keine Entwicklung mittelst Zeugung, insofern der Geist zum Geiste in keinem Geschlechtsverkehre steht. Wenn aber demungeachtet die Gattung sich als Menschheit in der Zeit fortsetzen soll; so muß im Zeugungsacte der Geist mittelst Creation als unmittelbare Position Gottes eintreten."

„Dieser einzige, auf dem Wesen beider Reiche basirte Umstand bringt nun in das Schicksal der Geister- und Menschenwelt eine ungeheure Verschiedenheit. Beiden gemein ist die Feuerprobe der Freiheit (als des Wahlvermögens mittelst Entscheidung der Wahl). Ist aber einmal das Loos geworfen, so wird es, wie es gefallen, und der Act der Zeit wird zum Markstein der Ewigkeit. Wo kein Geschlecht, da ist keine Gattung; wo keine Gattung, da ist keine Geschichte in ihren Zeiten, sind keine Zeiten in der Geschichte, folglich auch kein Wechselverkehr zwischen den Zeiten und ihren Repräsentanten — kurz: keine Erlösung, weil so wenig eine Erbschuld als ein Erbverdienst möglich ist, *indem sich dort durchaus nichts vererben läßt, wo kein Werden durch Zeugung stattfindet.* Dieses Werden aber ist kein Schein, sondern Erscheinung, die von dem durch und von Gott gesetzten Sein bedingt ist; und so wie dieses, so ist auch jenes Erscheinen ein von Gott gedachtes. Beides fällt Seinem eigenen Wissen anheim; aber nur das Sein ist That Seines absoluten Willens,

die Erscheinung aber ist der creatürlichen Substanz zeitliche That, Gott aber ewig als Thatsache bekannt."

„Es gibt daher im Geisterreiche wohl eine Krisis, als nothwendiger Eintritt einer Selbstoffenbarung von Innen nach Außen, durch Sollicitation von Außen nach Innen; — eine Krisis, die in ihrer anfänglichen Unentschiedenheit zur Erscheidung führen muß. Ist diese aber einmal eingetreten; so wird die Entschließung durch den innern Entschluß zugleich zum Beschluß ihrer Geschichte, ihres äußerlichen Lebens, ohne Hoffnung einer Erlösung; denn nur jene Entscheidung der Krisis ist ihre Erlösung."

Diese Argumentation müssen wir in die einzelnen Bestandtheile auflösen. Zunächst haben wir auf die Entwicklung des Geistes, des reinen wie des menschlichen, Rücksicht zu nehmen. Nach dem Dualismus ist der reine Geist unerlösbar, weil keine Zeugung stattfindet, d. h. weil nur die Natur zeugt und sich fortpflanzt. Dieser Grund jedoch ist nicht haltbar; denn der Geist Adams mußte doch auch im Falle aufgehalten und primitiv erlöst werden. Daher kann auch der pure Geist, wenn keine andere Rücksicht dazwischen tritt, erlöst werden. Die Verschiedenheit aber kann nur in der erhöhten Freiheit liegen, wornach der erste Act bereits die letzte Wirkung setzt, oder worin kein Proceß möglich ist. In Folge dieser Urentscheidung tritt auch sogleich eine Fixation ein; da wir aber auch Grade in der Geisterwelt anzunehmen haben, so konnten wohl einige Geister während des Geisterkampfes, den uns die Schrift vorführt, sich noch von der überstrahlenden Gnade erweichen und auf die gute Seite hinlenken lassen, während die zu höchst Stehenden mit dem ersten Wurfe die Möglichkeit der Erlösung verscherzten. Wenn also auch keine Geschichte in der Geisterwelt wie in der Naturwelt denkbar ist, so hat doch ein Proceß bei allen stattgefunden, gleichwie alle an die Menschengeschichte als Theilnehmer und Miterben des Reiches Gottes gewiesen sind. Adam war also nur erlösbar, weil sein Geist sich noch nicht verhärtet hatte.

Die alte Schule hat darin Recht, wenn sie den Engeln eine höhere Erkenntniß zuschrieb und ihre Sünde in der Auflehnung gegen Gott, in dem Hochmuthe, welchen sie Gott entgegenstellten, bestehen ließ. Es läßt sich allerdings nicht nachweisen, daß sie wegen der Incarnation des Logos in Neid gegen die Menschen entbrannten; denn sie hätten alsdann auch wissen müssen, daß diese Incarnation der ganzen Creaturwelt gilt, weil der Gottmensch Himmlisches und Irdisches innigst

vereinigte. Wenn also auch darin zu weit gegangen wurde, so hatte sie doch darin Recht, daß sie den Geistern vollendete Erkenntniß und in Folge dieser einen höchst gesteigerten Willen zuschrieb. Der Dualismus aber, welcher keine andere Vollendung als eine theoretische kennt, muß die Engel, wie die Menschen, zuerst sich, alsdann erst Gott, und zwar durch den Fall erkennen lassen, und daher die Scholastik ob ihrer Anschauung tadeln. Wir lesen (V. II. 123): „Es war gefehlt, daß man die reinen Geister vor der Erschließung ihres Wesens durch und in einer Freiheitsprobe sich als Eingeweihte in die sogenannten Rathschlüsse Gottes dachte; — oder noch eigentlicher zu reden: daß ihnen das Wesen und die Form der Gottheit früher aufgeschlossen sein sollte, als sie sich ihr eigenes Wesen, die Bedingung von Jenem, erschlossen hatten."

Wenn nun der reine und menschliche Geist in Bezug auf die Freiheit dem Wesen nach gleichgestellt sind, so läßt sich bei dem menschlichen Geiste so wenig als bei dem reinen eine Erlösung denken. Möglich soll sie aber nach Günther nur sein durch die Naturzeugung, durch die leibliche Fortpflanzung, wodurch ein zweiter Adam sein Verdienst Allen mittheilen konnte. Hiernach beginnt die Erlösung nicht mit Adam durch den Logos von Oben nach Unten, sondern durch Christus von Unten nach Oben. In der alten Theologie hat die Rückwirkung der Verdienste Christi auf die Vorwelt einen Sinn, in der der Logos schon ehedem die Erlösung einleitete und begann und im Fleische vollendete, auf welche vollendete Erlösung die Gerechten des alten Bundes harrten. Da nun aber im Dualismus die Erlösung mit der Natur beginnt, so kann keine Rückwirkung stattfinden, sowie nur die von Christus leiblich Abstammenden erlöst werden können. Nach dieser Theorie hätte sich der Logos allsogleich incarniren müssen, aber der Urmensch wäre gleichwohl unerlösbar gewesen, weil er von ihm nicht leiblich abstammte.

Es ist aber die dualistische Erlösungstheorie, wie in Bezug auf den Erlöser, so auch in Bezug auf den Geist unmöglich; denn der Leib kann dem Geiste nicht etwas vermitteln, wozu er an sich gar keine Fähigkeit besitzt. Hier tritt nun wiederum der Fall ein, daß der Dualismus in den Monismus überschlägt, daß nämlich Geist und Natur in einander übergehen; ja daß der Geist der Natur näher steht, als der Geist dem Geiste. Denn wenn die Erlösung nur im Geiste durch

die Gnade von Oben und die Aufnahme von Unten vor sich geht, so wird ja dadurch der Naturantheil geradezu als Nebensache, selbst nicht als Organ der Aneignung betrachtet. Nach der dualistischen Lehre wird Jeder so erlöst, wie er leiblich fortgepflanzt wird und durch die leibliche Fortpflanzung die Ursünde überkommt. Aber das geistige Erbverdienst des Erlösers steht nicht auf gleicher Stufe mit der Erbschuld.

Die dualistische Erlösungstheorie stützt sich auf den Grundsatz einer Vererbung mittelst der Natur, welche dem Geiste das zumittelt, was er nicht selbst sich anzueignen vermag. Sie spricht sich also aus (B. II. 160): „Die Synthese von Geist und Natur ist mehr, als eine bloß mechanische Copula zweier Lebensprincipe, da in ihr schon jener Zustand eintritt, den die alte Scholastik in der Person des Gottmenschen mit dem Namen: communicatio idiomatum, bezeichnete." Die Eigenschaftsgemeinschaft zwischen der menschlichen und göttlichen Natur in Christo ist nicht in dem Sinne Günthers zu verstehen. Ohne ihre Wesenheit zu verlieren, bilden sich der Geist und die Natur einander zu, so daß am Ende das stärkere Princip, der Geist, den Leib sich vollkommen assimilirt, wodurch der geistige Leib entsteht. Nach dem Dualismus dagegen wird die Natur Geist und der Geist Natur, indem der Geist nicht bloß an ihrer Entwicklung Antheil nimmt, sondern selbst ihre Entwicklung zur seinigen macht. Zudem ist es jetzt auffallend, wie jene formale Einheit zwischen den Denkprocessen der beiden Substanzen hier zu einer realen, ja zur innigsten gestempelt werden will.

Nach dieser Ansicht wird der Geist durch die Verbindung mit der Natur geschlechtlich und es kann sonach von einem Menschengeschlechte im wahren dualistischen Sinne, nicht aber von einem Geschlechte und einer Gattung der Geister die Rede sein, und zwar darum, weil die Natur, womit der Geist identisch wird, zeugt und durch die Zeugung sich selbst setzt und fortsetzt, und darum die eigenen Zustände überträgt. Daraus würde von selbst folgen, daß der mit der Natur verbundene Geist, obwohl er an sich nicht zeugt, ebenfalls zeugt; aber der Dualismus nimmt, um einen Widerspruch mehr zu haben, das Gegentheil an. Indessen begründet er die Creationstheorie nur auf eine logische Weise.[1]

---

[1] Vergl. den Aufsatz: Der Generationismus und seine Gegner, Bonner kath. Vierteljahrsschr. 1. Heft, S. 64. 1848.

Wir lesen (B. II. 148): „Nur das Naturreich bedarf des Zeugungsprocesses und seiner Bedingung der Geschlechter, weil die Natur nur dadurch jene Ueberzeugung (Bewußtsein) gewinnen kann, die ihr in ihrer Unfreiheit und Gebundenheit zusteht. Nur durch Potenzirung ihrer Veräußerung zur Verinnerung gewinnt sie in ihren gesteigerten Produkten ein Denken ihrer eigenen Erscheinung, in der schematisirenden Einbildungskraft ihres Thierreichs. Nur in dem Naturreiche führt die Generatio (Zeugung, Begattung) zum Genus (zur Gattung) und zum Gattungsschema, — und dieß ist der Natur ihre Ueberzeugung, ihr Bewußtsein. Auch im Geiste geht der Ueberzeugung eine Zeugung voran; aber jene wie diese geht im Innern vor sich. Er gewinnt seine Ueberzeugung in seiner Freithätigkeit, kraft welcher der Geist nach seiner inneren Scheidung durch äußere Einwirkung Sich in dieser Scheidung unterscheidet, und so ein Wissen um Sich als Erscheinung und Sein, d. h. eine Ueberzeugung zu Stande bringt."

Die Zeugung der Natur ist hier ganz mit dem dualistischen Denkprocesse identificirt; denn zur Zeugung werden zwei Factoren erfordert, ein männlicher und ein weiblicher, während hier die bloße Entäußerung ein Zeugen und die Organisation eine Ueberzeugung heißt. Nicht die Zeugung eines Thieres durch ein anderes ist hier Zeugung, sondern das Thier selbst ist die Veräußerung, sowie ohne Unterschied auch die Ueberzeugung der Mutter Natur. Zeugen ist identisch mit Vonsichkommen, dem Gegensatze von Zeugung. Man ersieht aber hier kein Subject, das zeugt und das zur Ueberzeugung gelangt; denn die Mutter Natur zerfließt ja und denkt nicht mehr. Sagt man nun, das Thier gelange zur Ueberzeugung, so muß man ihm auch das Zeugen zuschreiben, womit die Natur und damit das ganze Princip hinwegfällt. Dem Gesagten wird aber theilweise widersprochen, wenn es heißt:[1] „Der Geist setzt zwar eine Innerlichkeit wahrhaft durch, aber ohne sich als Inneres real gegenständlich zu haben (auch die Natur wird sich nicht real gegenständlich!). Er hat sich nämlich nur formal oder mittelbar durch den Gegensatz der Grundkräfte inne; aber nicht real in unmittelbarer Entgegensetzung seiner selbst als eines Princips. Kurz: der Geist gewinnt von seinem sowohl, als vom fremden (durch das eigene) Dasein die Idee (d. h. mehr als den Begriff), die Ueberzeugung in der Unterscheidung der Scheidung (des Einen in der Zwei-

[1] Süd- und Nordlichter, S. 143.

heit), aber ohne Zeugung oder reale Selbstobjectivirung. Die Natur aber zeugt, das heißt, wird sich real objectiv; aber ohne Ueberzeugung in Unterscheidung nach Innen zu, ohne die Idee von sich als Princip zu gewinnen, so daß sie im abstracten Gedanken (Schema) nur ihre Nebensonne im Dunstkreise erblickt."

Daraus ersieht man deutlich, daß Zeugung und Ueberzeugung nur als Wortspiel ohne wahren Sinn im Dualismus, der Denken und Sein identificirt, steht. Zunächst hätte sich Günther selbst in Hinsicht auf die Zeugungstheorie dasselbe zurufen sollen, was er dem Traducianer zuruft (B. II. 151): „Unser Traducianer scheint seiner Sache so gewiß gewesen zu sein, daß es ihm gar nicht eingefallen ist: sich selbst um den Unterschied zu fragen zwischen Theilung und Zeugung an sich, wenn diese keine unmittelbare Setzung, d. h. Creation, sein darf; und dann: ob der Antheil der Geschlechter dabei Statt finde oder nicht? Denn wenn er dabei Statt fände, so wäre ja die neugezeugte Seele ohne weiteres, wenn kein Compositum, doch ein Conflatum, folglich kein Einfaches mehr, — was ihm schon als Naturphilosophen hätte einfallen sollen." Günther kennt nämlich nur eine Theilung, eine Diremtion bei der Natur, welche in der That das Gegentheil von Zeugung ist. Hier hätte ihn nicht die Naturphilosophie, sondern die gemeine Erfahrung eines Bessern belehren können. Dazu kommt aber noch, daß bei der Geistzeugung eine Zusammensetzung wegen des Antheils der Geschlechter Statt haben soll, gleich als ob der Generatianer auch Geist und Natur identificirte, was hier vorausgesetzt wird. Was aber die Zusammensetzung anlangt, so frage sich jeder Creatianer, ob er auch bei der Leibzeugung eine Conflatio annehme.

Aber die Spitze der Argumentation findet sich erst im Folgenden: „Als Theologen aber hätte ihm überdieß nicht entgehen sollen, daß der Repräsentant des erlösten Geschlechtes, der Menschensohn von Nazareth, seinem Geiste nach Creatur war, und nur seine leibliche psychische Hülle aus dem Geblüte der Jungfrau hatte; und daß er ohne weiteres aufhören würde, unser Geschlecht als zweiter Adam zu repräsentiren, wenn Er dasselbe nicht nach allen Elementen repräsentirte. Als gesetzlos aber wird doch wohl Niemand die Genesis des Geistes in der Menschheit Christi behandelt wissen wollen. Dieser Umstand reichte allerdings allein schon hin, die Kirche gegen die andern Ansichten für den Creationismus zu stimmen." Auf eine wun-

derbare Weise wird hier eine Erschleichung begangen; denn Christus soll eine geschaffene Seele gehabt haben, weil auch Adams Seele geschaffen war, um ihn vollkommen repräsentiren zu können. Ist dieses der Fall, so muß er auch einen von Gott aus der Erde gebildeten Leib gehabt haben, womit Gott die Seele verband, so daß Christus gar nicht hätte geboren werden sollen. Der Generationismus behandelt also Christus allein gesetzlich, weil er dasselbe Verhältniß bei Christus in Bezug auf die menschliche Natur, wie bei den andern Nachkommen Adams ansetzt.

Nach solchen Vorgängen darf man sich nicht wundern, wenn eine Aeußerung Möhlers einen sonderbaren Commentar gefunden. Möhler sagt:[1] „Was wissen wir denn eigentlich im strengen Sinn? — Wir wissen vom Ursprunge unserer Seele so wenig, wie von ihrem Wesen. Wir durchschauen auch das Geheimniß unsers Willens und unserer Freiheit nicht. Wir wissen sogar nicht: Wie die Seele mit dem Leibe, wie Wir mit unsern Erzeugern und zuletzt mit Adam zusammenhängen.“ Der Commentar dazu lautet: „So viel aber sollte jeder Theologe von Profession wissen, daß es unkatholisch ist zu glauben: daß die einzelnen Geister ebenso ein gemeinsames allgemeines Princip zu ihrer Voraussetzung haben, wie die einzelnen Naturindividuen in allen drei Reichen der Natur eine und dieselbe Substanz für sich voraussetzen, deren Besonderungen sie nur sind. Ja, daß es sogar unchristlich ist: Gott als den Weltgrund zu glauben. Wissen endlich sollte jeder Theologe so viel aus der Philosophie: daß es diese, so lange sie sich selber versteht, nun und nimmer mit dem Wie im eigentlichen Sinne zu thun habe, und daß deshalb, weil sie das Wie im Nexus zwischen Leib und Seele, zwischen Kind und Mutter nicht erschaue, nur der Ignorant von ihr behaupten könne; daß Sie vom Nexus selber als solchem, so viel als Nichts wisse.“ Möhler spricht von einem Wissen im vollendeten Sinne, von einem Durchschauen, und schließt damit das reflexive Wissen nicht aus, während Günther darüber hinwegeilend, Behauptungen aufstellt, die Möhler nicht bestreitet. Indessen sollte doch jeder Philosoph wissen, was Günther negirt, daß auch das Wie in in der speculativen Erkenntniß mitbegriffen und nicht ausgeschlossen sei. Wie aber die philosophische Zurechtweisung ganz ungerathen ist, so ist es mehr noch die theologische; denn kein Theologe, außer ein Dualist,

---

[1] Symbolik, V. Aufl. S. 66.

nimmt hinsichtlich der Natur an, daß die Naturindividuen nur Besonderungen und Bruchstücke einer einzigen Substanz sind. Möhler kann daher, weil er unter der Zeugung keine Besonderung der Natur versteht, um so weniger auf den Gedanken kommen, daß die Geister Besonderungen von Gott sind. Denn wie nicht die Natur sich besondert, sondern wie ein Thier ein anderes erzeugt, so besondert sich nicht Gott zum Geiste, oder eine allgemeine Geistersubstanz zum einzelnen Geiste, sondern so erzeugt ein Mensch den andern nach den beiden Substanzen.

§. 112.

Hier ist die Ursünde in Bezug auf die geschichtliche Entwicklung weiter zu verfolgen. Erbsünde bezeichnet diese Sünde nicht genau, weil sie mit der Natur übergeht und nicht im wahren Sinne geerbt wird. Sie ist Natursünde oder Ursünde (nach Ephes. 2, 4); weil sie in der Natur, nicht in den Außenacten haftet. Wie selbst der mit Gott ausgesöhnte Wille den leiblichen Tod nicht verhindern kann, so kann er auch nicht bewirken, daß nicht die gesetzte Natur das Naturverderben an sich trage.

Hier bleibt also das Wesen der Ursünde, der Zusammenhang der Menschheit und der Uebergang der Ursünde näher zu besprechen übrig. Ueber das Wesen der Sünde, Schuld und Strafe, sagt Günther (V. II. 157): „Die Form der Sünde ist allerdings die Schuld; allein die Form ist mit dem Wesen der Sünde confundirt, wenn man die Schuld bloß in den Mißbrauch der Freiheit setzt. Dieser ist nur das subjective Element in der persönlichen Sünde, das mit dem objectiven Elemente (d. h. mit dem göttlichen Willen) zusammengenommen das Wesen der Sünde vollendet, das sodann in den Einen Brennpunkt, die Schuld, zusammenschlägt." Die Schuld ist sonach ein Resultat von einem Processe, wozu zwei Subjecte mitwirken. Dieser falsche Begriff von Schuld bildete sich dadurch, daß nicht der rechte Gegensatz, der zwischen Schuld und Strafe, zur Ausmittlung angesetzt, sondern der Willensact als subjectives, Gottes Rückwirkung aber als objectives Moment genommen wurde. Dieses ist schon darum unmöglich, weil das objective Moment einer und derselben Handlung doch nie von einer fremden Person gesetzt werden kann.

Angewendet wird aber dieser irrige Begriff von Schuld auf die unpersönliche Schuld, wenn es heißt (V. II. 157): „Das Verhältniß

des Geistes zur Person im Menschen kann angesetzt werden als das des Ansich- zum Fürsich-Sein (des Möglichen zum Wirklichen). Die Person im menschlichen Individuum kömmt nämlich zu Stande durch Freithätigkeit des Geistes (Willkür). Allein schon vor dieser Selbstbekräftigung ist der Geist thätig und zwar in der ursprünglichen, unbeabsichtigten und deßhalb unwillkürlichen Differenzirung seines Wesens in Vernunft und Willen, die zugleich als Momente unvollendeter Persönlichkeit angesehen werden können. Obschon nun zwar die Persönlichkeit, als Bedingung der Schuld im eigentlichen Sinne aufgestellt wird; so dürfte man doch wohl auch von einer nicht persönlichen, weil bloß geerbten Schuld sprechen; sobald nachgewiesen würde: daß eine Depravation in der geistigen Sphäre der Menschen auch die Willensseite als Grundkraft in ihr ergriffen habe, indem sie sich kund gibt in unwillkürlichen instinktartigen Erscheinungen — d. h. in unvollkommener Persönlichkeit."

Dagegen ist Vieles zu erinnern. Der Unterschied zwischen der vollendeten und unvollendeten Persönlichkeit löst das fragliche Problem, wie die Ursünde eine Schuld in sich schließe, durchaus nicht. Denn das unmündige, ja das ungeborne Kind, welches doch im entferntesten nicht persönlich ist, trägt doch schon die Natursünde an sich. Wird daher die Schuld in die Persönlichkeit verlegt, so kann in der Ursünde nie eine Schuld angenommen werden. Dazu kommt aber noch, daß die Schuld erst in subjectiver Beziehung, der die objective, die Rückwirkung Gottes, die Beleidigung Gottes, entsprechen muß, vorgeführt wird. Denn eine Beleidigung und Entgegenwirkung kann nimmer ohne Persönlichkeit gedacht werden. Es heißt nämlich (B. II. 162): „Die Inficirung des, wiewohl durch einen Creationsact in die Gattung eingetretenen — Geistes, — nach seinen zwei Grundkräften (der Receptivität und Spontaneität), vorzüglich aber die Depravation der letztern in ihrem Verhältnisse zu Gott (die Verkehrtheit — perversio voluntatis) constituirt das subjective Moment in der Erbsünde, das mit dem objectiven Momente (dem verletzten Willen Gottes unter dem Mißfallen desselben) das Wesen der Erbsünde vollendet, aus welchem der Brennpunkt Beider, die Schuld, als Form der Erbsünde, hervorbricht." Mit Recht fragt man, wie hier von einer Verletzung des göttlichen Willens die Rede sein könne, wo gar keine persönliche Thätigkeit stattfindet. Wenn aber die Schuld auf irgend eine Weise die Reaction Gottes voraussetzt (S. 135), so muß ja auch von Seite

des Menschen eine Gegenwirkung stattfinden. So erweist sich die ganze Deduction als grundirrig.

Betrachten wir sodann die Strafe, so verhält sie sich zur Schuld im Mittelpunkte als das von ihr unabtrennbare Verderben, als der Fluch der Sünde, während sich ihre Folgen in die Tiefe und in die Peripherie verbreiten. Daraus folgt, daß mit der Schuld auch die centrale Strafe, ohne daß die peripherische verschwindet, gehoben werden kann. In der Lehre von der Concupiscenz zeigt sich dieses offenbar; im Wiedergeborenen herrscht sie nicht mehr oder befindet sich nicht mehr im Innern, sondern im Aeußern und manifestirt sich in unwillkürlichen Aeußerungen. Günther findet auch hierin nicht das Richtige, wenn er sagt (B. II. 175): „Was vermochte die alte Zeit, das Wesen der Erbsünde zwar in die Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit durch den Verlust der heiligmachenden Gnade zu setzen; einzelne Momente aber in jener doch fallen zu lassen, z. B. der Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch, und den Tod des Letztern? — Nichts, als die Rücksicht auf die Lehre des Christenthums von der Taufe, wie sie durch den Ausspruch Jesu Christi und seiner Apostel begründet ist. Du fragst: Wie so? — Da durch die Taufe nichts Anderes aufgehoben wird, als der Verlust jener ursprünglichen Gerechtigkeit, und zwar durch Ertheilung der heiligmachenden Gnade, im heiligen Geiste — der Hang zum Bösen aber so wenig, als Krankheit und Tod (da beide factisch fortbestehen); so konnte, von dem im Objecte gegebenen Standpunkte aus, die Bestimmung über das Wesen der Erbsünde nicht anders, aber eben deßhalb nicht anders als gut ausfallen. Allein das Bessere ist doch besser. Und darum hätte das Wesen der Erbsünde leicht in den Verlust des heiligen Geistes gesetzt, die Folgen aber daraus in ihrer Totalität als die Beraubung ursprünglicher Gerechtigkeit angesetzt werden können." Indem hier das Wesen von den Folgen der Ursünde getrennt wird, ist jede Ausgleichung unmöglich gemacht. Recht hatte die alte Schule, indem sie in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit das Wesen der Erbsünde erblickte; denn mit Beraubung ist zugleich das positive Moment der Verkehrtheit und Zerrüttung gesetzt, und sonach sind im Innern die Folgen nicht vom Wesen getrennt. Auffallend wird hier das Wesen ausschließlich in den Verlust des heil. Geistes, in das objective Moment, gelegt, während doch die Schuld auch aus dem subjectiven bestehen will. Sodann fragte sich Günther nicht, wie die Folgen, die

Begierlichkeit und der Tod, sich zu dem Wesen verhalten; er konnte diese Frage nicht mehr stellen, nachdem er Wesen und Folgen dualisirt hatte.

Fragt man sodann um den Zusammenhang der Erbsünde im Geschlechte, so muß ein nothwendiger, nicht freier Uebergang statt finden; denn sonst läßt sich die Erbsünde nicht erklären. Da aber der Dualismus die Grenze zwischen dem Persönlichen und Natürlichen nicht gefunden oder confundirt, so mußten auch hier die gleichen Widersprüche hervortreten. Es heißt (B. II. 161): „Das Individuum theilt das Schicksal mit der Gattung, oder mit dem ersten Exemplare derselben, in welchem jene potentialiter (!) involvirt liegt, und von welchem dieselbe getragen wird. Der Träger des Ganzen überträgt zugleich auf's Ganze, was er als Einzelheit trägt."

„Und eben dieser organische Wechselverkehr zwischen den Theilen und dem Ganzen (sei dieses nun im Keime oder als Ausbildung gegeben) gibt, aus der Natursprache in die Sprache der Ethik übersetzt, die sogenannte (und so abhorrirte) Idee der Vererbung, möge diese nun einen Zustand von Wohl und Wehe, — vom Verdienst oder Schuld — zu ihrem Inhalte haben. Das Wehe — liegt in der Aufhebung der realen Vereinigung des Geistes mit Gott und in dem Eintritte einer bloß formalen Verbindung zwischen Gott und Geist (wie sie sich im Gewissen als Reaction Gottes gegen jenen Widerspruch kund gibt). Aber auch gegen diese Reaction als Selbstbehauptung Gottes, tritt eine neue Reaction des creatürlichen Willens ein, wie sich solche als Abneigung vom göttlichen und als Hinneigung zum creatürlichen Willen — kurz: als Selbstsucht, als sogenannter Hang zum Bösen, in unserm Innern vorfindet. Jenes wie dieses wird sich vom Träger auf seine Nachkommen übertragen."

Die vorliegende Darstellung ist nur eine logische; denn die Behauptung, daß zwischen dem Ganzen und den Theilen ein Wechselverkehr bestehe, zerfällt in sich selbst, wenn man bedenkt, wie das Ganze nichts Anderes ist, als die Theile. Da aber das Ganze selbst keine Wirklichkeit hat, so kann auch zwischen ihm und den Theilen keine reale Verbindung statt finden. Adam und Christus sind nicht das Ganze, sondern — wie die Schrift sagt — Häupter; sind selbst Individuen, aber die ersten. Von einer Vererbung kann also hier nicht die Rede sein, und zwischen Christus und dem Geschlechte schon

darum nicht, weil die Zuwendung der Erlösungsgrade eine persönliche ist und jede Naturvererbung ausschließt. Aber außerdem ist der Uebergang der Selbstsucht auf das gezeugte Individuum durchaus unerklärlich; einmal, weil die Selbstsucht nach dem Creationismus zuerst auf den Leib, der gar nicht Träger derselben sein kann, übergehen müßte, und sodann, weil die Selbstsucht im zeugenden Individuum gar nicht vorhanden sein kann. Wie sollte endlich die Ursünde als Selbstsucht übergehen können, da sie gar nicht in dieser besteht?

Wir haben aber den Uebergang der Erbsünde noch in Bezug auf Gott, welcher die Seele schafft, zu betrachten. Man kann nicht behaupten, daß sie aus seiner Hand unvollkommen hervorgehe; sie muß daher durch ihre Verbindung mit dem Leibe inficirt werden. Dagegen streitet aber Vieles. Die Ursünde kann wie jede andere Sünde nur im Geiste ihren Sitz haben: im Leibe offenbaren sich nur die Folgen der Sünde. Aber dazu kommt noch, daß die Seele das stärkere Princip und daß vor der Regung der Begierlichkeit schon die Ursünde vorhanden ist. Völlig unwahr ist sonach, wenn Günther sagt (B. II. 188): „Die Concupiscenz ist von Seite der Natur, der Zeit nach, die frühere und die stärkere; da das psychische Leben im Menschen früher erwacht und zur Reife kömmt, als der Geist, indem das Bewußtsein der Psyche sogar die Bedingung ist für den ursprünglichen Eintritt des Selbstbewußtseins. Der Kampf zwischen beiden Principien ist daher so wenig, als die Ungleichheit desselben in dem vorherrschenden Siege der Natur über den noch unmündigen (?) Geist, zu umgehen.“ Darnach wäre der Geist im ungebornen Kinde noch nicht mit der Erbsünde befleckt.

Nach dem Creationism verbindet Gott die Seele mit dem Leibe (denn sie kann sich selbst nicht verbinden) und gibt sie dadurch selbst dem Verderben Preis, was gegen Gottes Heiligkeit ist. Dagegen hat der Dualismus nichts zu antworten, sondern er bestätigt es vollkommen, wenn er sagt (B. II. 159): „daß die Depravation des Willens nicht insofern die Substanz des Geistes betreffe, als diese aus der Hand Gottes komme; sondern durch Verhältnisse zu Stande komme, die Gott selber nicht gesetzt hat, in die aber der Geist sowohl in Bezug auf Gott, als auf die Natur in der Leiblichkeit, nothwendig eintritt.“ Dazu kommt ferner, daß der Creationismus Gottes Geisterschöpfung von der Leibschöpfung abhängig macht, und daß Gottes Thätigkeit

von einem willkürlichen Acte der Creatur beherrscht wird. So entsteht eine Nothwendigkeit für Gott, die um so härter ist, denn der scholastische Determinismus, als sie nicht von einem ewigen Gesetze, sondern von der Willkürhandlung der Creatur abhängt. Auch dieses bestätigt der Dualismus, wenn er sagt (B. II. 162): „Wie sich Gott den Urmenschen in seiner persönlich contrahirten Schuld als Gattungswesen denkt, so denkt der Allwissende auch jedes Individuum unter derselben Gattung mit jenem fortgesetzten Mißverhältnisse seiner Willensrichtung, sowohl vor aller, als selbst in jeder persönlichen Entscheidung jenes verkehrten Willens. Mit einem Worte: Gott erschauet Jeden mit der Erbsünde." Aber mit einem Erschauen ist hier nichts ausgerichtet, sondern Gott ist gezwungen, eine Seele zu schaffen, wenn der Mensch den Leib zeugt. Außerdem aber muß in Bezug auf die Erlösung dasselbe gelten, daß Gott auch den Einzelnen als erlöst ansieht. Damit ist der Uebergang zum Erlösungswerke gebahnt.

II. Von dem Mittelpunkte der Religion.

§. 113.

Daß es eine Religion gibt und geben muß, beweist die Abhängigkeit des Menschen, welche nur denkbar ist, wenn ein unabhängiges Wesen besteht. Tritt zu dieser Abhängigkeit noch die Liebe hinzu, so begründet sich ein Freundschaftsbund, die Religion.

Wollen wir von Oben nach Unten diesen Freundschaftsbund erweitern, so müssen wir eine Entwicklung, eine Zunahme und ein Wachsthum in der Geschichte annehmen. Gott kommt uns immer näher, nicht nach seiner unnahbaren Wesenheit, vermöge welcher er Alles durchwohnt, ohne ihm beizuwohnen, sondern vermöge seiner persönlichen Nähe durch Entäußerung seiner Wesenheit, so daß er die Gestalt unserer Natur anzieht, um uns emporzuziehen und sich zu verähnlichen. In der That finden wir diese Vollendung der Gottesgemeinschaft in der Menschwerdung des Logos, in unserem Erlöser Jesus Christus, der den neuen und vollendeten Bund schloß, als er sein Blut für unser Leben vergoß.

Aber auch im umgekehrten Gange kann der religiöse Proceß so weit vergrößert werden, daß man im Ganzen zu demselben Resultate

gelangt. Denn je inniger unsere Liebe wird und je enger der Freundschaftsbund wird, desto näher muß uns der Geliebte werden. Die Liebe ist aber nichts Anderes, als eine Verwandlung des Geliebten in sich, und so sehen wir, daß unser Geliebter unsere Gestalt annehmen mußte, um uns auf vollendete Weise nahe zu kommen. Was von dem Geschlechte im Allgemeinen gilt, das bestätigt das Individuum durch die Erfahrung, daß es, im unseligen Kampfe mit sich begriffen, doch seine Leidenschaften zügeln kann, also eine höhere Hülfe hat. Der Erlöser mußte daher auch unsere Leiden tragen, und die Geschichte bestätigt es, daß er bereits sein persönliches Erlösungswerk vollbrachte.

So ist Christus der Mittelpunkt der Religion nach allen Zeiten, wie nach allen Räumen. Die Bruchstücke, welche sich über die Erlösung im Dualismus vorfinden, wollen wir in drei Rubriken besprechen und zuerst von dem Wesen des Erlösers, sodann von seinem Leben, und endlich von seinem Werke sprechen.

1. Von dem Wesen des Gottmenschen.

§. 114.

Der Erlöser ist Gottmensch oder hat eine vollkommen göttliche und vollkommen menschliche Natur, zur höchsten Einheit, zu dem Einen Christus verbunden. Diese Einheit heißt entsprechend eine gottmenschliche (ἕνωσις θεανδρική), minder trefflich eine persönliche oder hypostatische, weil das Wort Person einen schwankenden Sinn hat. Wie bei dem Menschen der Geist das herrschende Princip ist, so ist es bei dem Gottmenschen der Logos. Der Dualismus bietet hier drei Punkte zur Besprechung dar: die Verbindung der zwei Naturen, die Idiomengemeinschaft, und die Impeccabilität Christi.

Hinsichtlich der Verbindung der zwei Naturen in Christo treffen wir folgende Bestimmungen (B. II. 291—97): „Ich bin der Meinung: daß die Persönlichkeit des menschlichen Geistes der Persönlichkeit des göttlichen Logos, als der zweiten Person in der Gottheit, nicht zum Opfer gebracht werden müsse, um eine sogenannte hypostatische (persönliche) Vereinigung der beiden Naturen (Substanzen) metaphysisch zu begreifen, — ohne aber jene Hypostasirung als eine Communicatio idiomatum, d. h. als totale Durchdringung des geistigen vom göttlichen Selbstbewußtsein dem Inhalte nach aufzustellen, welche über-

dieß später im Gottmenschen weil als belohnende Verklärung für die Erniedrigung seiner menschlichen Natur, eintritt. — Die Hauptpunkte dieser Lehre sind in Kürze:

a. In jeder Person ist Wesen und Form zu unterscheiden: Jenes ist an sich das Sein (Substanz = Princip), dieses ist das Denken desselben, wenn Es das Sein zum Inhalte hat, und darum Wissen (Selbstbewußtsein) ist, aus welchem das Sein als Wesen sich zurücknimmt, und dadurch sich zum geistigen Subjecte, zum Ich (Person) wird.

b. In einer absoluten Person ist das Selbstbewußtsein ein primitives oder unmittelbares, d. h. durch das Sein ursprünglich und ausschließlich vermittelt; in der creatürlichen Person aber ein nachfolgendes oder mittelbares, weil durch die Differenzirung vom fremden Dasein eingeleitetes und unter Mitwirkung des eigenen Sein vollbrachtes.

c. Jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz ist eine persönliche (hypostatische) insofern, als in der Gottheit (in der Persönlichkeit des Absoluten) jedes Moment im eigentlichen und eminenten Sinn Person ist. Deßhalb geschieht auch die Benennung derselben a parte potiori.

d. Aus einer solchen hypostatischen Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten und zugleich persönlichen Substanz folgt noch nicht nothwendig: daß die Creatur an dem Selbstbewußtsein der absoluten participire, eben weil diese Theilnahme auch bedingt ist vom Selbstbewußtsein der creatürlichen Substanz, welches aber nicht nothwendig bedingt ist von der Verbindung der Creatur mit einer absoluten Person (wie wir dies in der Taufwirkung sehen) und nicht nothwendig ausgeschlossen ist von der Verbindung. In der Creatur aber als solcher pflegt das Bewußtsein später einzutreten.

e. Tritt aber in der freien Creatur die wesentliche Form (das Selbstbewußtsein) ein, so ist auch mit ihm zugleich das Medium vorhanden, an dem absoluten Selbstbewußtsein Theil zu nehmen, da eben das Selbstbewußtsein der gemeine Typus von beiden ist. Jedoch, so wie die freie Creatur einerseits nur durch die Erscheinung ihres eigenen Seins dasselbe als Princip (Substanz) zu erfassen im Stande ist; so kann sie auch andererseits nur durch irgend eine Einwirkung von Seite des mit ihr verbundenen, absoluten Princips und der dadurch

bewirkten Erscheinung in Ihr (z. B. eines mitgetheilten Gedankens) zum Wissen um das absolute Princip in seiner Vereinigung mit Ihr gelangen.

f. Ferner: Jene Erscheinung, die das Wissen der Creatur um ihre Verbindung mit einer absoluten Substanz vermittelte, kann zurücktreten, ohne daß deshalb das Selbstbewußtsein um jene Verbindung zurücktreten muß.

g. Endlich können jene Erscheinungen als Inhalt des Selbstbewußtseins wechseln, ohne daß das letztere, als die allgemeine Form, selbst einem Wechsel unterliegen müßte. — Und sollte etwa die Einheit der Person bei der Zweiheit der Naturen in Christo (ja selbst in der Dreiheit der letztern, da die menschliche schon aus zweien besteht), selbst nach dieser Erörterung doch noch Bedenklichkeiten machen; so erinnere man sich nur: daß in der Trinitätslehre die Einheit der Natur in Gott bei der Triplicität der Personen keine Schwierigkeiten gemacht hat."

Da der Dualismus die Persönlichkeit in das Wissen um Sich, das Selbstbewußtsein, setzt, so konnte er auch hier nicht das Richtige finden. Betrachtet man das Dogma, so hält es, ohne sich in philosophische Ausdrücke und Erörterungen zu ergehen, die Eigenthümlichkeit der zwei Naturen und zwei Willen und die unzertrennbare und höchste Verbindung beider fest. Dieses und nichts weiter ist in dem Dogma enthalten. „Wie die vernünftige Seele und das Fleisch Ein Mensch, so ist auch Gott und Mensch der Eine Christus," sagt das athanasianische Symbolum. Darauf Rücksicht nehmend, sagt Günther (B. II. 298): „Ist die Persönlichkeit des creatürlichen Geistes im Vergleich mit der absoluten Person mehr eine Negation der letztern zu nennen, so läßt sich die Einheit der Persönlichkeit im historischen Christus nur vom Logos in Ihm aussagen." Dieses ist aber unwahr, weil die menschliche Natur nicht unpersönlich ist und die göttliche Natur dieselbe nicht aufhebt. Höchst sonderbar ist die Behauptung, daß die Einheit der Persönlichkeit nur vom Logos sich aussagen lasse, statt: daß nur der Logos Person sei [was nach der antiken Bedeutung von Person richtig ist], während man die Einheit nur von Mehrfachem, das verbunden wird, prädiciren kann.

Was man unter dem Einen Christus zu verstehen habe, unterliegt keinem Zweifel mehr, da wir ein Vorbild an dem aus Geist und

Natur bestehenden Menschen haben. Zweifelhaft ist aber der Ausdruck: Persönliche Einheit, wie man die unio hypostatica (ἕνωσις ὑποστατική) übersetzt, weil der Begriff der Hypostase, welcher der Ableitung nach mit dem der Substanz zusammenfällt, selbst unklar ist. Das Unterständige (denn dies bedeutet Hypostase) setzt ein Ueberständiges voraus. Dieses ist zunächst die Erkenntniß, und somit ist Hypostase mit Gegenstand identisch. Sodann ist es aber auch die Thätigkeit, und so erscheint die Hypostase erstens als Selbstständiges und zweitens als Träger, damit zugleich als Inneres. Dieses Verhältniß wird nun auch auf die Verbindung zweier Selbstheiten angewendet, und sonach ist die hypostatische Einheit die centrale, wodurch ohne Aufhebung der Selbstheit nur Ein Ganzes entsteht. Im Gottmenschen, dem Einen Christus, ist demnach die einigende Person der Logos; die Einheit selbst ist eine hypostatische, centrale, wodurch die Willens- und Erkenntnißbethätigung der niederen Natur nicht aufgehoben wird.

Wenn es auch zugegeben werden muß, daß die aristotelische Schule die gottmenschliche Einheit nicht vollkommen begriffsmäßig darstellte, indem sie nur das Verhältniß der ersten und zweiten Substanz vor Augen hatte, und wenn sie auch den Menschen nicht richtig erfaßte, so ließ sie doch noch immer eine Verständigung und Berichtigung zu. Und gerade diese Dialektik muß man sich zum Bewußtsein gebracht haben, um über sie kein vorschnelles Urtheil zu fällen; denn wir verstehen unter Person und Persönlichkeit etwas Anderes, als die aristotelische Schule. Daher wird Günther gegen die gewöhnliche Auffassung der Christologie nach aristotelischen Kategorien ungerecht, indem er die moderne Bedeutung von Person nicht von der antiken unterscheidet. Er versteht nämlich unter Person das Verhältniß der Entäußerung zur Substanz des Geistes, und die Einheit der Person ist ihm die Verbindung der Entäußerung und der Substanz. Daher behauptet er irrig (a. a. O.), daß die Einheit der Person im historischen Christus nur vom Logos ausgesagt werde. Nach dieser Auffassung bezieht sich die persönliche Einheit (unio hypostatica) nicht auf das Verhältniß der beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen, sondern nur auf jede Natur abgesondert. Daher sagt Günther (B. II. S. 284): „Das griechische Wort: Hypostasis heißt eigentlich Subsistentia, und kann offenbar nur auf abgeleitete Weise mit Person übersetzt werden; insofern nämlich die persönlichen Wesen vorzugsweise als Lebensprincipe in sich subsistiren, d. h. nicht als theilweise Ema-

nationen einer andern Substanz, in und mit welcher sie allein bestehen.“ [1]

Was nun die eigene Lehre des Dualismus von der Person Christi anlangt, so hängt sie ganz von der dualistischen Anthropologie ab. Nun wissen wir aber, daß sich im Menschen nicht die Substanzen, sondern nur die Erscheinungen vereinigen. Aber dieser Widerspruch läßt selbst keine sogenannte formale Verbindung zu, weil das von der Form Geltende auch vom Wesen gelten muß, so lange man die Form oder Erscheinung nicht ohne Substanz oder Wesen denken kann. Indem Günther (B. I. S. 238) eine reale Verbindung zwischen Geist und Natur ausschließt, weil dadurch die Natur zur Accidenz des Geistes herabsinke, indem er nur das Verhältniß der Substanz zur Accidenz als eine reale Einheit ansieht, so muß er selbst bei einer nur formalen Verbindung, die eine dualistische ist, eine monistische ansetzen, wodurch die Bisubstantialität zu Grunde geht.

Daß diese falsche Anthropologie auch eine irrige Christologie erzeugen muß, begreift sich von selbst. Denn erstens kann es keine Verbindung der Naturen, sondern nur eine der Bewußtseinsarten geben, weil jede reale Verbindung nothwendig zu einer einzigen Wesenheit führt. Aber selbst eine sogenannte formale Verbindung, die nur eine äußere ist, kann ohne die reale nicht gedacht werden, weil die Aeußerung nicht allein steht. Daher ist zweitens sowohl die dualistische, als die monistische Form in dieser Christologie nicht zu vermeiden, während nach der richtigen Ansicht der Logos auf eine reale und die innigste Weise mit der menschlichen Natur zu dem Einen Christus verbunden ist. Daher ist endlich jede andere Auffassung nach den dua-

---

[1] Dazu die Anmerkung: „Wie lange jenes griechische Wort seine Herrschaft in dem durch die Uebersetzung acquirirten Sinne behauptete, beweist eine Stelle aus Hugo von St. Victor, der den Einwurf: Si filius Dei assumpsit animam, assumpsit et personam, quia anima est substantia rationalis et natura individua (subsistens per se), auf folgende Weise widerlegt: Hoc utique consequens fuisset, si prius fuisset anima Christi, quam assumeretur. Sed ideo non assumpsit personam, quia non erat persona, quod assumpsit. Animam nempe creando assumpsit, et assumendo creavit. S. Petavius de incarnatione l. V. c. 7. n. 8. Man sucht aber in Petavius umsonst eine Antwort auf die nicht zu umgehende Frage: Ob die noch unpersönliche Seele bei der ursprünglichen Annahme, auch eine unpersönliche nach dieser immerdar geblieben sei?“ Diese Frage hat ihren Grund in der Identificirung des modernen mit dem antiken Begriffe der Persönlichkeit.

listischen Principien eine inconsequente, woraus man zugleich sieht, daß eine immer größere hypostatische Vereinigung in der Zeitentwicklung des Gottmenschen möglich ist, weil diese nur das Selbstbewußtsein betrifft.

§. 115.

Die unzertrennbare Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist ohne Verähnlichung oder Zubildung nicht möglich. Daraus ergibt sich die sogenannte Lehre von der Eigenschaftsgemeinschaft (communicatio idiomatum), welche nur eine accidentale oder formale, nicht wesentliche ist.

Einerseits verähnlichte sich der Logos der menschlichen Natur oder er entäußerte sich seiner Herrlichkeit, weil sonst eine Verbindung mit der Menschheit gar nicht denkbar gewesen wäre. Andererseits wurde auch die menschliche Natur dem Logos verähnlicht; sie war rein von aller Erbsünde und sündhaften Gebrechlichkeit und wurde durch diese Vereinigung gehoben.

Die Eigenschaftsgemeinschaft ist also keine absolute und substanziale, sondern eine relative und formale, und hat keinen nur logischen Sinn, so daß man von dem Einen Christus Göttliches und Menschliches aussagen kann, sondern einen realen, wornach man von dem Logos einen zwar nicht wesenhaften, aber doch wirklichen und relativen Antheil an der Menschheit, gleichwie von der Menschheit Christi einen relativen Antheil an der Gottheit prädiciren kann. Daher ist es richtig, zu sagen: Der Logos, Gott, ist gestorben (auctorem vitae interfecistis), wie: Der Leib Christi ist an vielen (nicht an allen) Orten gegenwärtig; die Menschheit Christi ist mächtiger und weiser (aber nicht allweise und allmächtig), als irgend ein bloßes Geschöpf.

In Bezug auf diese relative Eigenschaftsgemeinschaft der beiden Naturen in Christus kann man sich auf doppelte Weise, durch den Dualismus, d. h. durch Trennung, und durch den Monismus, d. h. durch Vermischung, irren, indem man entweder gar keine oder nur eine absolute Eigenschaftsgemeinschaft in Christus anerkennt. Dualistisch ist die Behauptung: Der Sohn Gottes konnte auf keine Weise sterben, geboren werden u. s. w., sondern weil die menschliche Natur starb, geboren wurde u. s. w., darum wird dieses auch von ihm ausgesagt. Es ist allerdings wahr, daß der Sohn Gottes in seiner Natur und Herrlichkeit nicht sterben konnte; aber in seiner Entäußerung konnte

er an dem Sterben Antheil nehmen. So stirbt auch der menschliche Geist nicht und dennoch sagt man: Ich sterbe, weil der Geist zu innig mit der Natur verflochten ist, als daß er nicht an dem Sterben Antheil nehmen sollte. Wäre jener dualistische Satz wahr, so hätte er nur den Sinn, von dem Sohne Gottes werde, obwohl er keinen Antheil an dem Leiden hatte, doch — vermöge der Eigenschaftsgemeinschaft — das Leiden ausgesagt. Hier widerspricht die Prädication dem Prädicirten. Maria heißt nicht darum Mutter Gottes, weil sie einen mit Gott vereinigten Menschen geboren, obwohl Gott auf keine Weise geboren werden konnte, sondern darum, weil der Logos in seiner Entäußerung an der menschlichen Geburt aus Maria Antheil nehmen konnte. Was absolut unmöglich ist, ist auf keine Weise möglich, und Maria könnte nie im wahren Sinne Mutter Gottes heißen, im Falle der Logos nicht vermöge der Incarnation hätte geboren werden können.

Dagegen ist die Behauptung monistisch: Der Logos wurde dem Wesen nach Mensch oder die Menschheit Christi wurde wesenhaft göttlich, so daß nur mehr Eine Natur nach der Vereinigung vorhanden ist.

In der Anthropologie des Dualismus begegnen wir den beiden Abirrungen; denn der Geist soll absolut unerlösbar sein, aber gleichwohl durch die Natur, womit er identisch werden muß, erlöst werden können. Es ist also kein Wunder, wenn sich die beiden Irrthümer in der Christologie wiederholen. So ist es dualistisch oder nestorianisch, wenn Günther sagt (V. II. 129): „Und so kam es, daß der Logos, durch den Alles gemacht ist, was gemacht ist, und durch Den auch Alles wieder hergestellt wird, was durch Ihn ursprünglich gesetzt ward (wenn es restaurabel ist), Der da auch erleuchtet Jeden, der in diese Welt kommt; diesen Erleuchtungsverkehr mit der Menschheit nur durch den Hinblick auf Jenen unter den Nachkommen Adams dem Fleische nach einleiten konnte, der die Freiheitsprobe anders bestand, als der Urmensch, Sein Urvater dem Fleische nach." Hier ist offenbar der Logos eine von dem zweiten Adam verschiedene Person.

Wie aber der Dualismus die Einpersönlichkeit aufhebt, so vernichtet er auch den Wesensunterschied der göttlichen und menschlichen Natur; der Dualismus führt nothwendig zum Monismus. Wenn nämlich nur die Natur eine Uebertragung von Verdienst und Mißverdienst möglich macht, so muß der Logos wesenhaft materiale Natur oder Fleisch werden und es genügt eine bloße Verbindung und

Annahme der doppelten menschlichen Wesenheit zur Erlösung nicht mehr. Im systematischen Zusammenhange kann die dualistische Lehre von der Eigenschaftsgemeinschaft nur einen verkehrten Sinn geben. Davon lesen wir (B. II. S. 334 und 343): „Zur Menschenerlösung hat sich Gott nicht bloß mit dem reinen, sondern auch mit dem verhüllten Geisterreiche (mit der Menschheit, als der Synthese von Geist und Natur) in lebendigen Verkehr gesetzt. Diese Synthese aber, als Verbindung zweier Substanzen als Lebensprincipien, involvirt einen lebendigen Wechseleinfluß, eine dynamische Reciprocität zwischen beiden, den ich mit einem bekannten Ausdrucke eine Communicatio idiomatum nennen, diese selbst aber hier mit dem Ausdrucke Gütergemeinschaft übersetzen möchte. — Die Lehre von der wechselseitigen Mittheilung der Eigenschaften (communicatio idiomatum) ist ursprünglich die Entwicklung des Inhaltes, der in der Idee von der persönlichen Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo (unio hypostatica) liegt, insofern diese zugleich eine Gemeinschaftlichkeit derselben ist. Ihr positives Fundament ist daher die Bibellehre von der Person Christi, in Folge von dreierlei Bezeichnungen, vermöge welcher a. von der göttlichen Natur Christi in menschlicher Weise gesprochen wird; e.g. das Wort ward Fleisch (Joh. 1—14). b. Die menschliche Natur göttlich bezeichnet wird; e.g. das Kind (der Jungfrau) wird der Sohn des Allerhöchsten genannt werden (Luc. 1 — 31). c. Christus bald nach der göttlichen, bald nach der menschlichen Natur bezeichnet wird; e.g. Christus ist der Sohn Davids, aber auch Davids Herr (Matth. 22 — 24). — Kraft jener Idee und der Participation des Geistes am Gattungsleben, mittelst Fortpflanzung, kann es in derselben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräsentanten geben. Ein Sohn des ersten Adam dem Fleische nach kann Vater des ersten Adam und seiner Nachkommen dem Geiste nach werden, und so der Vater des Menschengeschlechts zum Sohne des zweiten Adam."

Die dualistische Erlösungstheorie erfordert eine absolute, keine relative Eigenschaftsmittheilung der beiden Naturen in Christo. Zudem ist die Lehre von der communicatio idiomatum, die Richtigkeit vorausgesetzt, in dieser Fassung nur logisch und werthlos, weil es sich ja eben fragt, wie man von Gott Menschliches und vom Menschen Göttliches prädiciren kann. Das Beispiel: Das Kind wird der Sohn des Allerhöchsten genannt werden, soll die Theorie, daß die menschliche

Natur göttlich bezeichnet wird, rechtfertigen, was ganz irrig ist; denn das Kind der Jungfrau ist eben der Gottmensch und es wird nicht von der menschlichen Natur, sondern vom ganzen Christus behauptet, er sei der Sohn des Allerhöchsten.

§. 116.

Christo konnte wegen seiner gottmenschlichen Verbindung keine Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös, aber darum doch die höchste Freiheit, zukommen. Jene Wahlfreiheit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden, hört da auf, wo der menschliche Wille mit dem göttlichen verbunden und unzertrennbar geeint ist. Aber aus demselben Grunde hat Christus die höchste Freiheit, weil die Wandelbarkeit ausgeschlossen ist. Behauptet man die Wahlfreiheit Christi, wie bei Adam, so kann man nur eine nestorianische Anschauungsweise von ihm haben. Die Fixirtheit ist kein Mangel, sondern eine Vollkommenheit der Freiheit, während sie Günther als Mangel darstellt. Hier lesen wir (B. II. 265): „Nach der alten Schule durfte die Erlösung der Menschheit als Werk absoluter Freiheit von Seite der creatürlichen Freiheit durchaus nicht problematisch gemacht werden, was hätte geschehen können, wenn dem zweiten Adam die Willensfreiheit im vollen Sinne des Wortes wäre eingeräumt worden, die deßhalb in Fesseln gelegt werden mußte. — Dies offenbart sich in dem Verhältnisse der Impeccabilität zur wirklichen Freithätigkeit in Christus. Die alte Schule gestand der Menschheit Christi einerseits alle jene Eigenschaften, Kräfte und Erscheinungen zu, welche der menschlichen Natur als solcher, d. h. in ihrer Reinheit, zukommen; und doch hob sie andererseits, in der Lehre von der hypostatischen Union, gerade jene Eigenschaften in der Menschheit Christi auf, ohne welche die menschliche Natur, wenn auch eine wahrhafte, doch keine vollkommene war, wie sie letztere doch in Christo, als dem Exemplarmenschen für das ganze Geschlecht, ganz besonders hätte sein müssen. So theilte man z. B. das Wissen Christi ein: in ein himmlisches, eingegossenes und erworbenes. Auch das letztere ward Ihm, aus der Idee der menschlichen Natur, vindicirt, insofern in der menschlichen Substanz zugleich die Intelligenz (in ihrer Passivität und Activität) als Accidenz von jener eingeschlossen sei; — und doch wurde Ihm, als Menschensohne, in der Vereinigung mit dem Logos die Persönlichkeit nicht zugestanden, als wenn diese etwas Anderes wäre, als der sogenannte Intellectus agens — und dieser etwas Anderes, als das Selbstbewußtsein, welches überdies ja doch nur in einem

freien Principe zu Stande kommen kann. — Wurde vielleicht der menschlichen Natur in Christo auch die Willensfreiheit abgesprochen? — Mit Nichten! Aus dem Begriffe der Integrität der Menschheit wurde Ihm dieselbe nicht bloß als Vermögen (voluntas), sondern auch als Kraft und Kraftäußerung (volitio) zugestanden."

„Wie stimmte nun aber damit überein: daß man derselben Freiheit und ihrer Vollständigkeit doch die Möglichkeit eines Mißbrauchs derselben geradezu absprach? kraft welcher Negation man sodann dem Menschen Christus die Impeccabilität (das non posse peccare, nicht das posse non peccare) prädicirte? — Ist denn mit der Unmöglichkeit des Mißbrauchs nicht auch nothwendig die Unmöglichkeit des Gebrauchs gegeben, mit welchem letztern alles Verdienst selber steht und fällt?"

„Die damalige Zeit half sich freilich in ihrer dialektischen Gewandtheit in der Sphäre des logisch-formalen Begriffs aus der Schlinge (die sie sich selber gelegt), durch die Uebertragung des Begriffes auf das Gebiet des Geistes und seiner Freiheit, indem sie hier zwischen einer generellen und speciellen Freiheit unterschied, und ihr Verhältniß zu einander bestimmte, wie das des Zweckes zum Mittel. Jene Zwecke, welche die Gottheit in Christo und durch die Annahme der Menschheit in's Werk setzen wollte, waren von der Willensfreiheit des Menschen ganz und gar unantastbar; wohl aber blieb der letztern die Wahl zwischen den Mitteln und Umständen, unter denen jene Idee ausgeprägt werden sollte. So lag z. B. der Tod für das Heil der sündigen Welt außer seiner Wahl; wohl aber blieb ihr Zeit und Stunde, Ort und Umstände (sowohl äußere als innere, unter welche letztere man auch die moralischen Motive und die Intensität derselben mitrechnete) anheimgestellt."

„Sehr consequent mußte sodann die Antwort auf die Frage über das Verdienst Christi sehr mager ausfallen. Dasselbe wurde bloß auf die Verherrlichung Seines Leibes beschränkt, und das, wie gesagt, sehr consequent; denn der Beitrag der Menschheit bestand ja bloß in der physischen Leidensfähigkeit. Wenn es hoch kam, so nahm an jener gloria corporis die Seele Christi zwar — aber nur nach ihrer sogenannten untern Abtheilung Theil, weil sie auch mitgelitten (z. B. Angst und Traurigkeit); die höhere Abtheilung aber (gleichsam das zweite Stockwerk) war davon schlechterdings ausgenommen, indem die Seele Christi in dieser Beziehung vom Augenblicke der Conception an — ununterbrochen im Genusse einer beseeligenden Anschauung Gottes gewesen war."

Schon früher wurde dargethan, daß der Dualismus weder das Wesen, noch die Vollendung der Freiheit zu begreifen im Stande ist; jenes nicht, weil er den freien Willen der Spontaneität und diese der Reaction gleichsetzt; diese nicht, weil er nur bei dem Werden und Anfange stehen bleibt. Bei dem Gottmenschen ist aber schlechterdings nicht abzusehen, wie der menschliche Wille jemals in die Lage einer Wahl hätte kommen können, da er beständig dem göttlichen unterworfen war. Darum faßte, wird behauptet, die alte Schule die Menschheit Christi fatalistisch auf, weil sie den Rapport Gottes mit der Gattung nicht hervorhob. Darum lehrt der Dualismus (B. II. 343): „Die Erlösung in der Menschheit ist zunächst das unmittelbare Werk Gottes in seiner Liebe zur Menschheit (die als Allmacht zwar ein Gesetz, als Wirkungsweise der Natur, keineswegs aber, d. h. eine Weisheit, das Naturleben umgeht), aber auch zugleich das Werk der Menschheit, mittelst Mitwirkung des freien Geistes im neuen Menschen; denn nur, weil Gott voraussah den Gehorsam im zweiten Adam, ließ er Ihn eintreten in die Gattung, und zwar in unmittelbarer Schöpfung seines Geistes (wie bei allen Gliedern derselben), und in unmittelbarer Bildung seines Leibes aus dem Geblüte der Gattung (nicht wie bei den übrigen Gliedern)." Wenn Gott den Gehorsam des zweiten Adam vorhersah, so sah auch der Logos seinen Gehorsam vorher; der Wille des zweiten Adam war entweder nur der rein menschliche ohne Verbindung mit dem göttlichen, oder er war damit verbunden. Gottes Wille kann nicht wanken; also war es nur der Wille des bloßen zweiten Menschen, welcher gehorsam war. Dieses kann aber ohne Frivolität nicht behauptet werden. Fragt man aber, wie Gott wohl Christi Gehorsam vorhersehen konnte, so ist nur die alte Schule im Stande, eine befriedigende Antwort zu geben.

Wenn weiter behauptet wird, die Unmöglichkeit des Mißbrauchs schließe jedes Verdienst aus, so ist dieses unrichtig; weil die Unmöglichkeit des Sündigens dem Menschen keinen Zwang auflegt oder die freie Selbstbestimmung aufhebt. Uebrigens ist das Verdienen durchaus nicht der adäquate Ausdruck für das fragliche Verhältniß. Die Scholastik hatte allerdings Unrecht, wenn sie das Verdienen allein auf den Leib beschränkte; denn so bezieht sich die Verklärung und Erhöhung auch auf die menschliche Seele und selbst auf den Logos, soferne er sich entäußert (Joh. 17, 5).

2. Von dem Leben des Gottmenschen.

§. 117.

Unter der angeführten Rubrik wollen wir das, was gewissermaßen einem geschichtlichen Verlaufe entspricht, erörtern, und zwar die Parallele des zweiten und ersten Adam, zuerst in Bezug auf die Natur, sodann auf die Freiheitsprobe, und die Stände Christi in Betracht ziehen.

Ueber das Verhältniß des zweiten Adam zum ersten äußert sich Günther also (V. II. 358): „Die alte Scholastik, die aus Liebe für ihren heiligen Gegenstand durch Fragen so wenig als durch Beantworten müde gemacht werden konnte, beantwortete (unter der Kategorie der Nothwendigkeit der Menschenerlösung durch die Incarnation des Logos) auch die Frage: Ob die Incarnation auch eingetreten wäre, wenn der erste Mensch nicht gesündigt hätte? — mit Nein und Ja. Merkwürdig sind die Gründe für das Letztere. Man folgerte nämlich aus der Idee der vollkommensten Manifestation der göttlichen Weisheit, die eben nur in der Incarnation des ewigen Wortes zur Wirklichkeit gekommen sei: daß eben die Realisirung jener in Gott ewig vorhandenen Idee von Gott beschlossen worden sei vor jeder andern speciellen Idee in Bezug auf eine bestimmte Creatur, folglich vor der Vorhersehung des Abfalls im ersten Menschenpaare. Man wollte diese Idee schon in dem Ausspruche des heiligen Paulus finden, wo er Christum den Erstgeborenen aller Creatur nennt; oder wo er den Colossern zuruft: „Alles ist Euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes.“ — Man erhärtete endlich diese Idee sogar durch rationelle oder metaphysische Gründe. Wer etwas, heißt es, gesetzlich (ordinate) will, kann nur nach seinem beabsichtigten Zweck, zuerst das näher, sodann aber das entfernter liegende Mittel wollen. Jener Endzweck aber war in Gott, wie bekannt, die Ehre (als Offenbarung und Anerkennung Seiner göttlichen Eigenschaften); das nächste Mittel dazu aber die Incarnation des Logos.“ Der Grund aber, warum Günther dieser Ansicht nicht huldigen kann, liegt darin, daß er im zweiten Adam nur den ersten, dessen Stellvertreter sieht. Erst nach der Freiheitsprobe stellt sich ein Unterschied heraus.

Nach dem Dualismus war der Geist Gottes vom Geschlechte gewichen und derselbe Geist hätte sich mit dem zweiten Adam vereinigen

und gleichsam incarniren sollen. Daher die Frage (B. II. 371): „Warum mit dem zweiten Adam unserer Gattung nicht der Geist allein, sondern auch der Logos die reale und unmittelbare Einigung eingegangen sei, und in ihr sich der Menschheit geoffenbaret habe." Hat sich nicht der Logos allein, sondern auch der Geist und der Geist wie der Logos real mit dem zweiten Adam vereinigt, so kann eben darum die Incarnation nicht dem Logos zugeschrieben werden. Christus ist nach der Schrift gesalbt mit dem heiligen Geiste, den er nicht nach einem Maße empfing, was wohl von einer Incarnation verschieden ist.

Ferner behauptet er die Geistesincarnation mit den Worten (Eur. und H. S. 165): „Und so stände dem dreieinigen Gotte eine dreieinige Welt gegenüber, die ihre letzte und höchste Vermittlung in dem Gottmenschen hätte, d. h. in dem Menschen, der als Vermittlung des creatürlichen Gegensatzes sich einigt mit der Vermittlung des absoluten Gegensatzes, welche der heilige Geist ist (das Pneuma divinum), ausgehend vom Vater und Sohn und so die ewige Vermittlung Beider ist, weil er das real gewordene, objective Zeugniß ist von der Einheit Beider im Unterschiede, d. h. von der Gleichsetzung Beider."

Sodann wird fortgefahren: „Um diese Frage besser zu verstehen, will ich Dir ins Gedächtniß rufen: daß nach dem apostolischen Symbole die Empfängniß Christi (die Formation seiner Leiblichkeit aus dem Geblüte der Jungfrau) dem heiligen Geiste zugeschrieben wird; also nicht dem Logos, von dem es sonst heißt: daß durch Ihn Alles gemacht sei, was gemacht ist. — Ferner: Christus selber scheint nach dem geistigen Elemente seiner menschlichen Natur eben so der Eingeborne des Vaters zu sein, wie Er dieß nach seinem göttlichen Principe war. Und in diesem Falle wäre sein creatürlicher Geist abermal nicht durch den Logos erschaffen worden." Aber die Worte des Symbolum: empfangen vom heiligen Geiste, können nicht ohne Zwang auf die bloße Leibbildung bezogen werden. Der menschliche Geist Christi kann nur dann der Eingeborne des Vaters sein, wenn er selbst Gott ist.

„Dieß Alles vorausgesetzt — heißt es weiter — liegt der Gedanke nahe: daß in der Theilnahme der dreipersönlichen Gottheit am Erlösungswerke sich eine andere Ordnung für die drei Personen herausstelle, als im Schöpfungswerke, obschon jenes wie dieses zur Offen-

barung Gottes ad extra gehört. — Soll nun diese Veränderung etwa ihren Grund darin haben: daß in der Erlösung sich die göttliche Liebe auf eine außerordentliche Weise bethätigt habe, die sich nun in jener veränderten Ordnung zur Anschauung bringt? Allein die Incarnation des Logos, dieß Fundament der Erlösung ist abermal nur eine Schöpfung auf dem Boden der alten und primitiven." Günther geht von dem Gedanken aus, daß der heilige Geist sowohl den menschlichen Leib gebildet, als die menschliche Seele Christi geschaffen habe, und nicht der Logos, durch den Alles geschaffen. Da er nun den ersten Satz, daß der heilige Geist dieses gethan, was der Logos hätte thun sollen, nicht zurücknimmt oder modificirt, so ist alles Nachfolgende unwahr. Er findet den Grund darin, daß die Erlösung ein Werk der Liebe, d. h. des Geistes, sei; aber dieses widerlegt er durch die Bemerkung, daß die Erlösung auch eine Schöpfung sei und daher dem Logos zukomme.

Aber diese Annahme, daß der Geist die menschliche Seele geschaffen, widerspricht einer andern Behauptung, wornach der Geist das vom Sohne Gesetzte wiederum zu Gott zurückführt. Wir lesen (B. II. 369): „Ihm (dem Sohne) als dem objectivirten Vater, gehört alle Objectivirung absoluter Ideen, folglich auch die von Creatürlichkeit. — Aber eine andere That ist die Realisirung eines göttlichen Gedankens als die Wesensetzung, und eine andere ist die Setzung in's Einssein mit dem Urgrunde als dem Endpunkte der Creation von Seite Gottes. Und welcher göttlichen Person könntest Du wohl diese That als opus operatum (die das opus operantis von Seite der mitwirkenden Creatur inducirt) vindiciren, wenn nicht dem Geiste Gottes, als dem Schlußmomente im realen Bewußtsein des Absoluten."

Demgemäß könnte der Geist wohl das Werk Christi vollenden, aber nicht beginnen. Obwohl aber dieses Letztere nicht aufgehoben und näher bestimmt wird, so wird doch zu beweisen gesucht, warum nicht der Geist, sondern der Logos sich incarnirt habe. Wir lesen weiter: „Der Grund muß also anderswo liegen. Nun wissen wir aber: daß, als der Geist Gottes vom Urmenschen sich trennte, in Folge der Trennung seines Willens vom göttlichen Willen als seinem Gesetze, der Logos sich mit ihm in Verbindung gesetzt als bekräftigend das Gesetz, das der Mensch negirt hatte, d. h. als das objective Gewissen in der Menschenwelt. Wir wissen auch: daß das Warum dieses Vor-

ganges im Menschen als Vereinwesen von Geistes und Naturleben liegt. Wenn sich nun mit dem opus operatum der erneuten Schöpfung, d. h. mit dem Menschenleben, eine göttliche Person vereinigen sollte, um ihn zum Messias der Verheißung zu erheben; mußte nicht der Logos in diese Funktion eintreten, der seit dem Abfall, als Stimme Gottes im Geschlechte, die Erlösung eingeleitet und verbürgt hatte? Der Menschensohn aber als solcher war wie der erste Adam mit dem heiligen Geiste getauft, ja unter den Gaben desselben zählt der Prophet sogar die Furcht des Herrn auf, die doch dem göttlichen Sohne gegen seinen ewigen Vater nicht beigelegt werden kann. Auch war es der Geist Gottes, der vom Vater und Sohne auch im Erlösungswerke ausgehend, durch den Mund der Propheten das Wort der Verheißung enthüllte, bis in der Zeitenfülle der Logos mit dem Menschensohn vereinigt, als menschliche Persönlichkeit in die Geschichte eintrat."

Der Logos, wird gelehrt, mußte sich incarniren, weil er an die Stelle des Geistes, welcher vom ersten Menschen gewichen, als objective Seite des Gewissens getreten. Aber erstens wird in dem Symbolum gesagt, daß der Geist durch die Propheten geredet habe, und zweitens lesen wir, daß der heilige Geist auch in den alttestamentlichen Gerechten, also wohl auch in Adam, wohnte (Luc. 2, 25). Ist nun dieses unbestreitbar, so fällt der Grund für die Incarnation des Logos hinweg.

§. 118.

Außer dem besprochenen Verhältnisse, welche Person in der Gottheit und in welchem Zusammenhange mit dem Geschlechte sie sich incarnirte, finden wir noch besonders im Dualismus der Freiheitsprobe, welche eine Parallele mit dem ersten Adam darbietet, erwähnt.

Die Bedeutung dieser Freiheitsprobe war bei dem ersten Adam eine andere, als bei dem zweiten. Denn der erste Mensch sollte sich dort freiwillig für oder gegen Gott entscheiden und so seinen unfixirten Zustand durch freie Nachsetzung zu einem persönlich eigenen machen. Die Versuchung war dazu nicht absolut nothwendig, wohl aber die Sollicitation des Willens durch ein Gebot und Verbot. Der zweite Adam aber erduldete die Versuchung, wie Alles, zum Zwecke der Erlösung, zu unserem Besten, um uns ein Gegengewicht gegen die Versuchung zu bereiten.

Wie der Dualismus in der Freiheitsprobe nichts Anderes, denn eine theoretische Entwicklung zum vollen Selbstbewußtsein erblickt, so mußte er auch die Versuchung des Gottmenschen nur auf diese irrige Weise deuten. In dieser Hinsicht lesen wir (B. II. 255): „Als zweiter Adam hatte er auch die Aufgabe des ersten, nämlich: das gegebene Verhältniß (als opus operatum von Seite Gottes) durch freien Entschluß zum freigewählten Verhältniß, d. h. zum sittlichen Verdienst zu steigern. Demnach mußte auch für Ihn in seinem irdischen Dasein ein Moment der Freiheitsprobe eintreten, wenn sich derselbe in der Geschichte von Ihm auch nicht vorfinden sollte. Aber er findet sich vor, denn sie erzählt: daß Er vom Geiste Gottes in die Wüste geführt wurde, — auf daß Er vom Satan versucht würde. Die Hauptsache in jener Feuerprobe war das sittliche Reizverhältniß, — die Sollicitation von Außen auf das Innere des Ideal-Menschen zur Selbstbekräftigung seines Willens in unbedingter Hingabe seines Willens an den Willen Gottes. Uebrigens mußte der Stand der Menschheit in der Zeit, als Christus erschien, und ihr Verhältniß zu Ihm als dem Repräsentanten von ihr, in jener Catastrophe freilich Vieles ganz anders gestalten, als es war in jener Zeit des ersten Menschen. In Ihm als Repräsentanten fiel z. B. jene Probe zusammen mit seiner hohen Bestimmung: Wiederhersteller der Menschheit zu sein, und dieser Beruf war allerdings so alt als Sein Selbstbewußtsein; aber die Prüfung begann erst damals, als die alte Schlange Ihm durch eine Art Tentamen oder Experiment in Seine Ueberzeugung von Seiner göttlichen Persönlichkeit den Zweifel einschwärzen wollte.

„Wenn Du Gottes Sohn bist," hieß es, „so mache Dir aus diesen Steinen Brod." — Der Sieger konnte aus diesem Kampfe nur mit der Verklärung Seiner ganzen Menschheit durch und in Gott hervorgehen. Der treffendste Ausdruck für jene **Verklärung** ist **der, einer hypostatischen Vereinigung Seiner Menschheit mit der Gottheit, d. h. der innigsten Durchdringung des göttlichen Bewußtseins im Logos, und des menschlichen Selbstbewußtseins im Menschensohne Jesus.** [1]

---

[1] Wie diese Stelle im Sinne des Dualismus zu verstehen sei, ersehen wir aus Pabst, der Mensch und seine Geschichte, S. 119: „Wie der Act der Selbstentscheidung für jede freie Creatur der Act der Selbstvollendung ist, so daß dieselbe aus der verhängnißvollen Crisis (ihr Ausgang mag sein, welcher er will) in ihrer freien **Ichheit vollkommen consolidirt** (!), weil nicht mehr

Daß er aber zum Kampfe mit dem Erbfeinde der Menschheit nur in seiner reinen Menschheit in die Schranken trat, das scheint mir die heil. Schrift in ihrer Erzählung von dieser Versuchung, durch den Zug anzudeuten: daß Engel Ihm zum Dienste gesendet wurden; ein Fall, dessen nur noch Ein Mal Erwähnung geschieht, und zwar in der Trauerscene am Oelberge, wo Er einen ähnlichen Kampf zu bestehen hatte. — Da indeß der Einen großen Aufgabe, die der zweite Adam zu lösen hatte, ein System von Zwecken, die nur in bestimmter Stufenfolge erreicht werden konnten, zu Grunde lag; so konnte jene allseitige permanente Verklärung der Menschenwürde in der Hypostasie nicht schon mit der Menschwerdung, sondern erst später mit der Himmelfahrt eintreten."

„Wir haben bisher im Gottmenschen den Idealmenschen, und zwar als opus operatum und als opus operantis erkannt; die Idee der Menschheit stand in Ihm zur Anschauung verwirklicht da, in der doppelten Richtung; sowohl insofern jene Verwirklichung Gottes Sache, als insofern sie Sache des freien Geistes war. Er war das Leben in Wahrheit durch Gott und durch Sich."

Das Bestehen in der Versuchung führte nach dem Vorliegenden die Verklärung der ganzen Menschheit herbei, und doch wird später gesagt, die allseitige permanente Verklärung sei erst mit der Himmelfahrt eingetreten. Daß die Menschheit nach der Versuchung verklärt wurde, davon wissen wir nichts, sondern aus den Evangelien ist nur die Verklärung auf dem Berge bekannt.

Diese Verklärung der Menschheit wird aber sonderbar genug als Durchdringung des Selbstbewußtseins erklärt, woraus klar hervorgeht, wie die Identificirung des Realen mit dem Idealen, so die Ansicht,

---

bloß als Setzung Gottes, sondern nunmehr auch als ihr eigen Werk und in vollkommener Entfaltung des selbstigen Lebens, hervorgeht, und nicht nur in ihrem Sein als vollkommene Persönlichkeit, sondern auch in ihrem Dasein als ewig seliges oder unseliges Wesen bestimmt und vollendet ist: so war auch der ganze Christus durch diesen Sieg vollendet, und nicht nur das göttliche und menschliche Leben und Bewußtsein in Ihm zur vollkommenen Durchdrungenheit und Einheit, und die menschliche Natur zur vollen Verklärung in der göttlichen gelangt (die höhere Hypostasie der beiden Wesen eingetreten), sondern es war auch der Menschensohn nunmehr vollkommen und entschieden in den Charakter des neuen Adams und seinen Gegensatz gegen den alten eingegangen, so wie das Erlösungswerk ganz als Werk Seines freien Willens vor Himmel und Erde und Hölle ausgesprochen und begonnen dastand."

daß bisher keine oder nur eine geringere hypostatische Verbindung statt gefunden. Darum konnte die reine Menschheit, wie es heißt, den Kampf bestehen. Beide Subjecte, das göttliche und menschliche, werden getrennt und die Aufgabe so, wie bei dem Gewissen, gestellt, hier das objective Einwirken von Seite Gottes und dort das subjective Entgegenwirken von Seite des Menschen. Daher wird gesagt, daß jene Verklärung sowohl Sache Gottes als Sache des Menschen als opus operatum und als opus operantis war; und daß er das Leben in Wahrheit durch Gott und durch Sich war.

§. 119.

Die Freiheitsprobe gab die Veranlassung zum Verdienste, zur Verklärung. Damit erhalten wir zwei Stände Christi, den der Erniedrigung und den der Erhöhung. In der geschichtlichen Entwicklung sind sie von selbst gegeben und so lesen wir weiter (V. II. 256—58): „Christus war das Leben in Wahrheit durch Gott und durch Sich. Allein er war berufen, dieses Leben zu sein nicht bloß für Sich, sondern für das Geschlecht, das in seinem Verfalle die ewige Liebe zu jener Setzung herausforderte. Darum fiel auch, wie wir gesehen, der Wille Gottes in der Freiheitsprobe des zweiten Adam zusammen mit dem Willen Gottes, der Erlösung verheißen hatte. Als das wahre Leben für Andere ward Er der Weg zum Leben, — Weg und Leben in Wahrheit, das Seines Geschlechtes Wege — Wege des Todes und der Lüge durch die Sünde waren, denen es entsagen mußte, um die Wege des Lebens betreten zu können."

„Die Negation in dieser Entsagung mußte nun einerseits auch in Ihm in die Erscheinung treten, in vollendeter Form, d. h. nach Außen und Innen; so wie diese doppelte Verneinung andererseits Ihn in den feindlichen Gegensatz mit dem Weltgeiste verwickeln mußte. — Welthistorisch merkwürdig ist daher in jener Beziehung Christi Armuth und Niedrigkeit. Der Menschensohn hatte nicht, wohin Er Sein Haupt legte."

„Zur äußeren Entsagung gesellte sich auch die innere des Willens als freier Gehorsam, und zwar in idealer Größe nach dem Gesetze des Gegensatzes. Denn je tiefer der Verfall durch den Ungehorsam sich ausgebildet; desto höher mußte der Gehorsam Christi, des Erlösers, gestellt sein. Drum war Er gehorsam bis zum Tode, ja bis zum

Tode am Kreuze. Die erlogene Herrschaft des ersten fand ihr Gegengift in dem wahrhaften Sklaventode des zweiten Adam. Und wie einerseits der Grad der Sühnung im Erlöser, dem Grade der Sündhaftigkeit Seines Geschlechts entsprechen mußte, so ward auch umgekehrt jene Sühnung auf eine wunderbare Weise gerade durch diesen Verfall und diese Entartung herbeigeführt und ausgeführt; die Strafe zur sichtbaren Darstellung Seiner unendlichen Gottes- und Menschenliebe, bauete dem Erlöser, sein in der Eigenliebe versteinertes Geschlecht. Darum war Sein Kreuztod, weil derselbe nur vom Grade des freien Verfalls in der Menschheit bedingt war, auch nur von hypothetischer Nothwendigkeit, — und nur in dieser Nothwendigkeit erschaueten ihn die Propheten des alten Bundes durch den Geist Gottes, und nur in dieser Beziehung kann in der heil. Schrift die Rede sein von „dem Lamme, vor der Weltgrundlegung geschlachtet," und „von einer Sündenvergebung, nur möglich durch vergossenes Blut."

„Erst nach Erreichung dieses Zweckes, nämlich: Weg zu sein für Seine Brüder, konnte, wie bereits erwähnt, die höchste und allseitigste Verklärung der Menschennatur im Weltheilande eintreten. Einleitung dazu war für den Ermordeten (nach seiner Höllenfahrt in den Hades) — die Auferstehung. Die Himmelfahrt aber war die Blüthe Seiner Verklärung, deren Frucht auch die Erde noch genießt durch Seine Interpellation für sie beim Vater. So wurde dem namenlos Erniedrigten ein Namen gegeben über alle Namen, — vor dem sich alle Kniee beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde."

Diese Entwicklung ist an sich vollkommen wahr; aber im großen Ganzen des Systemes erlangt sie auch die Färbung dieses, und daher haben wir an diese Entwicklung sogleich die andere noch mögliche anzuschließen, im Falle nämlich auch der zweite Adam die Probe nicht bestanden hätte. Hier lesen wir in Bezug auf diese Frage: „Was wohl aus der Weltgeschichte geworden, wenn der zweite Adam in jenem entscheidenden Momente die Probe nicht bestanden hätte, und das Problem ungelöst geblieben wäre; sei's nun, daß ihm die Aufgabe zu schwer für seine Schultern geschienen, oder daß er auf dem Gipfel der Versuchung dem Lügengeiste Gehör gegeben, und das Gottesreich wegen seinen Insignien der Schmach gegen ein Weltreich mit seinen erlogenen, cosmopolitischen Decorationen vertauscht hätte. Auf jeden Fall hätte in diesem Unglücksfalle die Weltgeschichte ihr

Weltgericht erlebt, da sie ohnehin schon vor der Geburt des Heilandes in der Fülle der Zeiten oder in dem Zeichen der Gerichtswage stand; insofern nämlich das Geschlecht in seinem Erbtheile aus dem Paradiese schon so weit fertig geworden war, daß es in einzelnen Partien wieder nach der Heimath den sehnsuchtsvollen Blick von der Erde erhob, in dem Wehrufe: Rorate coeli desuper et nubes pluant Justum!" [1]

„Nach dieser zieht mich in diesen grauenvollen Abgrund der Gedanke: daß die Nichtlösung der außerordentlichen Aufgabe für einen Erlöser unseres Geschlechtes, nicht auch zugleich als eine Nichtlösung der ordentlichen Aufgabe, als eines Endzweckes für jeden creatürlichen Geist, angesehen und behandelt werden darf. — Ließe sich von dieser Distinction aus nicht ein tiefer Sinn mit der alt-scholastischen Behauptung von der Impeccabilität Christi als des creatürlichen Menschensohnes verbinden?"

In Bezug auf diese Ansicht lesen wir anderswo (B. II. 441): „Auch die Scholastik sprach von einer Wahl des Gottmenschen, die sie aber keineswegs bis auf eine Negation seiner Bestimmung nach ewigem Rathschlusse ausdehnte; dieser nannte sie vielmehr das decretum absolutum von Seite Gottes, welches sie zugleich für den Gottmenschen zum mandatum rigorosum erhob. Andere dagegen meinten: das posse non peccare sei nur ein anderer Ausdruck für den Begriff der Freiheit, unter dem auch der Welterlöser in Folge des geistigen Elementes seiner Doppelnatur zu stehen komme, und welches sich mit dem Non posse peccare sehr wohl vertrage in doppelter Hinsicht."

„Einmal sei das Non posse im moralischen Sinne als non debere zu nehmen. Dann sei die Realisirung dieser moralischen Unmöglichkeit, als eine von der Allwissenheit Gottes anticipirte anzusehen, welche daher auch von dieser prophetisch der Menschheit bekannt gemacht werden konnte."

„Der Schlüssel aber zur Entscheidung dieser Auffassungen liegt unstreitig in der Idee von Christo als zweitem Adam. Wie die Schuld des ersten Adam; so muß auch die Aufhebung derselben vom zweiten Stammvater verstanden werden."

„Wird vorausgesetzt: daß die Freiheitsprobe des Ersten so, aber

---

[1] Süd- und Nordlichter, S. 236.

auch anders ausfallen konnte; dann muß dasselbe Dilemma auch seine Anwendung auf die Person des Zweiten finden."

Die Fortsetzung der unterbrochenen Stelle lautet: „In jedem der beiden Fälle wäre der ewige Logos, der da Jeden erleuchtete, der in diese Welt trat, in seiner Trennung (!) vom Menschensohne zum Richter geworden, selbst über den Menschensohn, der nun sein ganzes Geschlecht entweder als den schuldlosen, aber schwachen, oder als den starken und schuldvollen erblickt haben würde; dort wie hier aber über Ihn, den Verhängnißvollen, das furchtbarste aller Wehe seit Erschaffung der Welt ausgesprochen haben würde. — Wer kann diesen Gedanken mit seinen Schaudern ausdenken, im neunzehnten Jahrhundert des Heils, seitdem das Wort am Kreuze aus dem Munde des Menschensohnes erklärte: Es ist vollbracht?"

3. Von dem Werke des Gottmenschen.

§. 120.

Nach dem gegebenen Stoffe zerlegt sich die Erlösung in die Möglichkeit der Erlösung, in das Medium derselben von Seite des Erlösers und endlich in Bezug auf den Uebergang der Erlösung.

Hinsichtlich des ersten Punktes sagt Günther (V. II. 341): „In der Menschennatur kann wegen der Verbindung des Geistes und der Natur zur lebendigen Einheit Persönliches vererblich, und — vice versa — Vererbliches persönlich werden. Schuld und Verdienst, als Qualität der Persönlichkeit, wird sich vererben, fortpflanzen lassen; so lange die Persönlichkeit des Geistes an dem Geschlechtsleben der Natur participirt. — Und nun will ich den letzten Schritt zur Lösung meiner Aufgabe thun."

„Denken wir nun jene Schuld als das Ergebniß aus dem Lebensverkehr des Geistes mit Gott (der creatürlichen Freiheit mit der ewigen Liebe), kurz: als den Todeshauch des Widerspruchs zwischen Beiden, und fragen wir uns sodann: Ob die Reaction der ewigen Liebe nothwendig dieselbe bleiben muß gegen den Menschen, wie wir solche oben erkannten gegen die reinen Geister?"

„Vor Allem werden wir gegen die Nothwendigkeit und Einerleiheit protestiren müssen schon aus dem Grunde: weil der Gottheit ein anderes Leben gegenübersteht, mit dem sie sich in ihrer ewigen Liebe

in Wechselwirkung gesetzt hat, ohne sich zu widersprechen; und nun auch jene Wechselwirkung nur durch eine, dem gegebenen Leben entsprechende, folglich modificirte Reaction ohne Widerspruch mit sich selber bethätigen kann."

„Die Modification der ewigen Liebe heißt hier Erbarmung, sowie sie dort, im Reiche reiner Geister, durch den Widerspruch modificirt, Gerechtigkeit genannt werden mußte."

„In der Gerechtigkeit, wie in der Erbarmung ist Liebe; denn nur Liebe will durch Aufhebung des Widerspruchs beseligen, wo sie es kann, ohne mit sich in Widerspruch zu treten. Dieser Fall konnte nun zwar, aber mußte nicht in der Menschheit eintreten, weil die Wiederherstellung des Urverhältnisses zwischen Gott- und Menschheit zwar von Gott ursprünglich ausgehen, aber als Werk der Liebe oder Gegenseitigkeit ohne Mitwirkung des Menschen nie in die Menschheit eintreten, noch weniger aber in ihr vollendet werden konnte, wohl aber unter Mitwirkung derselben. — Wie so?"

„Die Idee von der Menschheit als Synthese von Geist und Natur (als Gattungsleben) ist auch Idee Gottes, die in der Menschheit nur real geworden ist. Kraft dieser Idee erkennt Gott den einzelnen Menschen nur im Ganzen seiner Gattung, und die Gattung auch im Einzelnen. Besonders wenn dieser der Repräsentant der Gattung sein kann, wie solches der Fall im Urmenschen als Vater des ganzen Geschlechts ist."

„Ferner: Kraft jener Idee und der Participation des Geistes am Gattungsleben, mittelst Fortpflanzung, kann es in derselben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräsentanten geben. Ein Sohn des ersten Adam dem Fleische nach, kann Vater des ersten Adam und seiner Nachkommen dem Geiste nach werden, und so der Vater des Menschengeschlechts zum Sohne des zweiten Adam. Diese Erscheinung in der Menschheit ist zunächst das unmittelbare Werk Gottes in seiner Liebe zur Menschheit (die als Allmacht zwar ein Gesetz, als Wirkungsweise der Natur, keineswegs aber, d. h. eine Weisheit, das Naturleben umgeht), aber auch zugleich das Werk der Menschheit, mittelst Mitwirkung des freien Geistes im neuen Menschen."

Indem wir aufwärts steigend die Argumentation zurückentwickeln, begegnet uns zunächst die Behauptung, daß im Geschlechte ein doppelter Repräsentant und Anfang möglich sei, eine Behauptung, die in sich selbst zusammenfällt, wenn man bedenkt, daß jedes Glied selbst-

ständig und als solches zwar mit dem Ganzen zusammenhängt, aber nicht von einer Ureinheit besondert wird. Nach dem Principe des Dualismus sind die Individuen Bruchstücke oder Theile des Ganzen der Natur; folglich muß jedes Bruchstück wieder zur Natur zurückkehren, um ein neues im Zeugungsprocesse zu setzen, was aber nicht mehr geschieht. Es ist also wohl dann, wenn man bei der gewöhnlichen Ansicht und bei der Wirklichkeit stehen bleibt, daß ein Mensch von dem andern abstammt, ein Uebertrag von dem Urvater denkbar; aber ein zweiter Urvater, der als solcher erst später eintritt, der gleichwohl des ersten Menschen Eintritt möglich macht, ist undenkbar. Erstlich wäre Christus nur dann Stammvater im Naturprincipe, wenn das ganze Geschlecht in das Chaos zurückträte und sich hier neugestaltend zu neuen Bruchstücken entfaltete. Zweitens aber ist die wechselseitige Bedingung der beiden Stammväter durchaus widersprechend, in der Weise der Negation, daß der erste Adam sein Dasein dem zweiten verdankt. Und drittens ist Christus nach der Schrift nicht der erste, sondern der zweite und letzte (novissimus homo I. Cor. 15, 45) und himmlische Mensch. Das Letzte ist aber das Vollkommene, und als vollkommener Mensch ist er der geistige und himmlische in Bezug auf die geschichtliche Entfaltung. Denn von Oben herab im allmäligen Fortschritte kam Christus, und von Unten herauf erhob sich ihm entgegen das Geschlecht. Dieses Oben und Unten war beständig im Geschlechte und in der Geschichte gegeben, und darum konnte mit Adam die Erlösung schon beginnen.

Derselbe Widerspruch stellt sich auch in Bezug auf Gott und das Geschlecht heraus. Nach der Idee, gemäß welcher der Einzelne an der Gattung Antheil hat, gestaltet sich Gottes Verhalten anders gegen den Menschen, als den gefallenen Geist. Während überall das subjective Moment übergebührlich hervorgehoben wird, soll hier der geistige Zustand des Menschen gar nicht in Betracht kommen, sondern obwohl an sich dem des gefallenen Geistes gleich, doch erlösbar sein, weil er mit der Natur organisch verbunden ist. Ebenso wäre auch der Teufel erlösbar, wenn er einen Körper hätte, und man sieht nicht ein, wenn auf den Geist gar nichts und Alles auf die Natur ankommt, wie je ein Mensch dem ewigen Verderben anheimfallen kann.[1] Da-

---

[1] Vgl. §. 132. Anmerkung.

gegen kann der Grund der Erlösung wie der Verdammung nur in der Unfixirtheit und Fixirtheit des Geisteswillens liegen.

§. 121.

Wir wenden uns zu den Mitteln, wodurch der himmlische Adam die Erlösung vollzog. In dieser Beziehung begegnen wir einem positiven und einem negativen Theile. Jener spricht sich also aus (B. II. 343): „Kraft jener Idee, in welcher der erste und zweite Adam demselben Ganzen als einer Gattung angehören, hebt der freie Gehorsam des zweiten den freien Ungehorsam des ersten Urmenschen auf, und die Menschheit steht als Gattung für die Anschauung Gottes ohne Widerspruch mit Gott da. Nach arithmetischer Anschauung heben in einem und demselben Ganzen negative und positive Größen sich gegenseitig auf."

„Dieser freie Willensact des zweiten Adams (als gänzliche Hingabe Seines Daseins in den Willen der Gottheit) hat nur unter der Herrschaft jener Idee aufhebende Kraft und genugthuende Wirkung, die als solche zugleich eine stellvertretende Genugthuung ist, weil sie nur die Gattung vom Widerspruche mit Gott vereinigt; ohne Gott, Der jenen Gehorsam nur unter derselben Idee für den Ungehorsam annimmt, mit Sich in Widerspruch zu setzen."

„Derselbe freie Gehorsam wirkt genugthuend und stellvertretend nach allen Dimensionen der Zeit und des Raums, eben weil er jene Wirksamkeit nur für die Gattung hat, die in Zeit- und Raumverhältnissen lebt."

In der That ist das ganze Erlösungswerk wie ein Calcul behandelt, in dem sich gegenüberstehende Größen aufheben und nichts übrig bleibt, wenn das Erbverdienst die Erbschuld (wie die magern Kühe die fetten) aufzehrt. Wenn die Menschheit als Gattung für die Anschauung Gottes ohne Widerspruch mit Gott dasteht, so geht entweder die Erbschuld nach vollbrachter Erlösung gar nicht mehr über, oder Gott sieht sie nicht mehr an. Beides ist grundirrig. Die Ansehungstheorie entspricht der Zurechnungstheorie wie ein Ei dem andern, weil die persönliche Zueignung der Erlösung ganz übersehen ist.

Daß Christi Gehorsam genugthuend und stellvertretend für alle Zeiten wirkte, ersieht man aus der dualistischen Ansicht von der Naturvererbung nicht ein. Was die Genugthuung, welche eine Beleidigung voraussetzt, anlangt, so kann da, wo die Beleidigung selbst nicht zu-

gleich eine Strafe im Gefolge hat, verziehen und nachgelassen werden, selbst ohne Genugthuung, wenn eine Reue vorhanden ist. Diese Theorie reicht da nicht mehr aus, wo zugleich dem verkehrten Willen und der geschwächten Natur die Mittel zur Gesundheit erworben werden sollen.

Wir gehen jetzt zur negativen Seite der Versöhnungslehre über. Günther bespricht drei Theorien, die Anselmisch-Thomistische, die Duns-Scotische, und die Maistre-Windischmannische, und spricht über alle drei das Todesurtheil, ohne ihr Wahres anzuerkennen.

Die erste Theorie lautet (B. II. 263): „Man glaubte, die Erscheinung eines Gottmenschen in der Weltgeschichte auf den letzten Grund aller Selbstverständigung zurückgeführt zu haben — wenn man behauptete: — Als Mensch konnte Christus leiden, als Gott aber konnte Er allein Seinen Leiden einen unendlichen Werth verschaffen. Dieses unendliche Verdienst trat nun zugleich an die Stelle der unendlichen Schuld; denn weil Gott als Vater Seinem ewigen Sohne, als gleichem Gotte, jenes Verdienst nicht belohnen konnte; so fiel es dem Geschlechte anheim, welchem der Sohn Seinen eigenen Lohn zuwendete, und auch zuwenden konnte, weil Er einerseits aus Liebe zu ihm die Menschheit angenommen, andererseits aber diese angenommene Menschheit Ihm zu jenem Verdienste behilflich gewesen." Ueber diese Theorie wird das Urtheil gesprochen, weil die menschliche Persönlichkeit gar nicht nothwendig zum Verdienste war, ja sogar von der göttlichen supplirt werden mußte, und weil der Opfertod Christi ganz überflüssig gewesen wäre, Gründe, welche nicht einmal die Hauptsache berühren und die Theorie gar nicht nothwendig treffen.

Die Hauptgrundsätze der zweiten Theorie sind folgende (B. II. 269): „Gott als Solcher bedurfte keiner Versöhnung (Genugthuung), um dem Menschengeschlechte die Schuld und Strafe der Sünde zu vergeben. Es lag ganz in Seiner Allmacht: Wie Er dem Menschen vergebe; ob ohne, oder mit Genugthuung. — Es gefiel Ihm aber, die Vergebung an den Tod Christi zu knüpfen. Er bestimmte dem Kreuztode Christi den Werth einer unendlichen Genugthuung für die Schuld der Ursünde. Wie so? — Da es nämlich in Gottes Allmacht steht, den Werth der Dinge zu bestimmen; so konnte Gott auch den Tod Christi wirklich so betrachten, als ob derselbe eine entsprechende Genugthuung sei. — Der Mensch aber soll sich dankbar in diese Anordnung Gottes fügen im Bewußtsein: daß Gott freier Herr Seiner

Handlungsweise sei! — versteht sich (bemerkt Günther) auf dem Standpunkte des Indeterminismus, dem zufolge der Wille Gottes nicht wie bei St. Thomas, dem Deterministen, unter der göttlichen Intelligenz stand. — Widerlegt wird diese Theorie mit den Worten: Lag der Bestimmnngsgrund dafür: ob Etwas ein Aequivalent für die Schuld in der Ursünde sein sollte, nur in der absoluten Freiheit —: so lag es auch nicht minder in derselben, jenes Aequivalent im Allgemeinen, für die Individuen der Gattung in bestimmter Anwendung, bedingt oder unbedingt geltend (valent) zu machen."

Wenn beide Theorien nur das persönliche Verhältniß der Beleidigung und der Beziehung auf die Menschen ohne Rücksicht auf die Bereitung eines Erlösungsmittels und die Heilung der Verwundeten hervorheben, so ergänzt gerade die am meisten verkannte dritte Theorie die vorhergehenden in dieser Rücksicht. Wir lesen (B. II. 306): „Es gibt eine wirkliche Vertretung, aber nicht coram foro judicii divini (d. h. nicht um Gottes willen), sondern in mediationem salutis nostrae (d. h. der Creatur halber). Der Tod Christi ist nicht die causa movens Deum, sondern die causa medians in der Erlösung. Gott ist uns nicht gnädig, weil Christus unser ist; sondern Christus ist unser, weil Gott gnädig ist."

Die Begründung lautet: „Die Stellvertretung als Idee geht ursprünglich von Gott in Seiner ewigen Liebe aus, und ist deßhalb auch nicht als strenge Strafgerechtigkeit anzusehen, sowie sie auch durch einen Gottmenschen ursprünglich realisirt wird. Gottes Gnade ist also die Wurzel dieses welthistorischen Gewächses. Der Endzweck aber, den Gott in Seiner Liebe dabei realisiren will, ist: Inoculation des göttlichen Lebens, d. h. Wiedergeburt zum ewigen Leben. Bedingung aber hiezu ist der Tod Christi." Das Wesen dieser Begründung ist vollkommen richtig; aber die weitere Darlegung (S. 322): „Daß der Himmel gegen Fleisch und Blut erzürnt, nur durch Blut besänftigt werden könne; — kurz: daß das Blut sühnende Kraft habe," ist in dieser Abgerissenheit von der Person des Mittlers nicht richtig.

Daß diese Theorie in ihrer allseitigen Entwicklung allein die Erlösung erklärt, mag schon daraus hervorgehen, daß die Schrift an unzähligen Stellen sagt, durch Christi Blut seien wir erlöst, Christus habe den neuen Bund in seinem Blute geschlossen, die Kirche durch sein Blut erworben, durch das Blut des Kreuzes Frieden gestiftet, Ausdrücke, die darauf hinweisen, daß wir nur durch das Blut Christi

erlöst werden. Davon werden wir später bei den Sacramenten Gebrauch machen, um die Meinung zu widerlegen, als bestehe ihr Wesen in der Mittheilung des vom Geschlechte gewichenen, aber durch Christus uns verdienten heiligen Geistes.

§. 122.

Es entsteht weiter die Frage, wie das Erlösungsverdienst von dem zweiten Adam auf das Geschlecht übergehe. In dieser Beziehung lesen wir (B. II. 344): „Aus der Reciprocität, in welcher das Individuum mit der Gattung, aber auch die Gattung mit dem Individuum steht, ist nun auch erkennbar:

a. Von welchem Inhalte das Gesetz Gottes für die Freiheitsprobe des zweiten Adams war. Er bestand nämlich in der freien Uebernahme der Strafen (der übeln Folgen) der ersten Sünde. Seine Aufgabe ging auf in dem Schicksale der Gattung, die durch Ihn und sein geistiges Verdienst ebenso Dasein hatte, wie sein leibliches Dasein durch die Gattung. — So wurde durch die Freithätigkeit in der Leidensübernahme des Einzelnen Schuld und Strafe der Gattung gehoben. Ferner:

b. Wie nach dem Eintritte der Erlösung an jedem Individuum der erlöseten Gattung beide Ordnungen: die der Sünde und die des Heils, die des alten und neuen Adams, sichtbar werden müssen; und zwar jene durch die natürliche Geburt, diese durch die übernatürliche Wiedergeburt im Sacramente der Taufe, in der die Erbsünde nach ihren beiden Momenten (der Schuld und Strafe) getilgt wird, sowohl bei Erwachsenen als bei Kindern. Endlich:

c. Wie das genugthuende Verdienst des zweiten Adams als Erb- und Gattungsverdienst, für das Individuum zur Rechtfertigung, d. h. zum persönlichen Verdienste werden muß durch Nachahmung, d. h. durch freien Eintritt in Seine göttliche Gesinnung, wenn der Geist in ihm zur Persönlichkeit erwacht ist; so wird die Erb- oder Gattungsschuld zur persönlichen durch freie Uebertretung des erkannten göttlichen Gesetzes. Es gibt daher nach dem Urfalle so wenig eine Erbsünde im Geschlechte ohne Erbverdienst des zweiten Adams, wie es ein Erbverdienst ohne Erbsünde im Geschlechte gibt."

„Das ist meine Theorie der stellvertretenden Genugthuung als Bedingung der Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde."

„Ihre Basis ist: die Theilnahme der Menschheit an dem Gat-

tungsleben der Natur, insofern sie die lebendige Einheit des Gegensatzes im creatürlichen Sein ist. Und nur in jener Theilnahme bildet die Menschheit ein organisches Ganze, und nur in diesem gibt es eine Reciprocität zwischen den Theilen und dem Ganzen, und nur in dieser kommt es sodann auch zur ethischen Reversibilität der freien Handlungen."

Diese Theorie widerspricht sich nicht nur selbst, sondern hebt auch die Erlösung geradezu auf. Denn wenn Christus das Schicksal der Gattung als ein Sohn des ersten Adam theilen mußte, so konnte er nicht umhin, auch die Erbsünde der Gattung mit ihr zu theilen, und er konnte erst Erlöser für Andere werden, nachdem er sich von der Erbsünde erlöst. Von einer freien Uebernahme der Strafe der Sünde, aber nicht der Sünde selbst, kann in diesem Systeme nicht von dem Creaturgeiste, sondern nur von dem Logos die Rede sein. Christi Leib muß als einziges Medium der Erlösung in die Gattung zurücktreten, um sie zu läutern, nachdem er selbst geläutert worden.

Anders gestaltet sich die Erlösung nach christlicher Anschauung, wonach sie im Geiste beginnt und im Leibe endet, gleichwie der Logos zuerst im Geschlechte wirkte und zuletzt im Fleische erschien. Auf dieselbe Weise begann er als Gottmensch zuerst die Erlösung geistig und durch persönliche Hinopferung, indem er mit den Menschen Mitleiden trug, ihre Gebrechen heilte, sie unterrichtete; und er vollendete sie im Leibe, indem er freiwillig den Kreuzestod starb und so die Mittel bereitete, welche dem Geschlechte frei zugewendet die Heilung und Heiligung erzeugen.

Vermöge der natürlichen Vererbung muß daher Günther behaupten, daß nach der Erlösung beide Ordnungen an jedem Individuum der erlöseten Gattung hervortreten müssen. Warum aber dieses erst nach der Erlösung im Fleische der Fall sein soll, ist klar, wenn die Erlösung mit dem Fleische beginnt, obwohl er selbst eine undenkbare Zurückwirkung von hier aus annimmt. Wie die Gattung erlöst sein könne, wenn ein Glied, oder das höchste, das Haupt, erlöst ist, ist nicht abzusehen, außer es steht, wie gewöhnlich, das Haupt und Princip und Centrum für die Gattung, wobei der alte Widerspruch sich wiederholt. Denn außer der ersten Identificirung wird hier Gattung mit allen Individuen vermengt. Wird daher analog dem Erbverderben von einem Erbverdienste oder Naturverdienste gesprochen, so können wir nur durch unsere Geburt und durch unsere leibliche Abstammung von

Christus erlöst sein, gleichwie es auch einleuchtend ist, wie von keiner Erbsünde mehr die Rede sein könne.

Wird aber sogleich von einer natürlichen und übernatürlichen Geburt geredet, so spricht sich die Erbverdiensttheorie selbst das Urtheil und widerlegt den ersten Satz, daß nach der Erlösung jedes Individuum die beiden Ordnungen in sich aufnehme; denn dieses gilt nur von einem Theile der Gattung, von den Christen, welchen aber die Erlösung nicht durch die Natur, sondern durch freie Zueignung zu Theil wird. Daraus ersieht man, was von der Parallele zwischen der Aneignung des Erbverderbens und des Erbverdienstes zu halten sei. Beide sollen durch freie Thätigkeit zum persönlichen Antheile werden, nachdem sie zuvor nur der Gattung oder der Natur angehörten. Beides ist unrichtig; denn die Taufgnade wird frei von dem Spender zugewendet, während das Erbverderben nicht übertragen, sondern mit der Erzeugung zugleich mitgesetzt wird.

III. Von der Entwicklung der Religion.

§. 123.

Nach allen Seiten offenbart die Creatur ihre Beschränktheit und verkündet damit thatsächlich den Schöpfer, das unbeschränkte und absolute Leben. Diese allseitige Beschränktheit führt jedoch nicht nothwendig zur freien Anerkennung der eigenen Stellung und der freudigen Unterordnung unter Gott; sondern krankhaft sträubt sich das Gebilde, seitdem es im Anfänger gefallen, den Schöpfer anzuerkennen und im Leben auszuprägen. Daher entsteht ein Kampf, in welchem die höhere Ordnung siegen muß, wenn sich der Wille ihr zuneigt.

Die höhere Ordnung haben wir daher nicht nur freithätig nach allen Seiten zu setzen, sondern auch kraft der in uns niedergelegten Macht gegen die krankhafte Neigung, die sich dem höhern Leben entziehen will, zu kämpfen, um eine vollendete Verklärung herbeizuführen. Wir haben bereits die zwei Hauptrichtungen verfolgt, in denen sich die Religion zu bewegen hat. Zuerst erkannten wir die Nothwendigkeit der Religion, indem der Mensch, als unvollkommen, dazu in den Grundkräften und der Natur verderbt, sich Gott hingeben und dem frei und gnädig sich herablassenden Gott frei entgegenkommen soll.

Vorzüglich mußte hier das Primitive sowohl in der Geschichte, als in der Religion berührt werden. Aber nicht genug; auch der Zug von Oben nach Unten hat im geschichtlichen Verlaufe eine solche Erweiterung gefunden, daß Gott selbst als Erlöser sichtbar erschien, eine sichtbare Gesellschaft gründete, und eine sichtbare Ordnung auf der alten auferbaute, um in derselben lebenschaffend zu wirken.

Daher haben wir jetzt noch die Einheit dieser zwei Richtungen und das Band über den Urbestand hinaus in die Abzweigungen, sowie nach Innen in die Knotenpunkte zu verfolgen. Als erste Entwicklung stellt sich die sacramentale dar; denn Christus verlieh uns Gnadenmittel, den Menschen zu verklären und zur Gottähnlichkeit umzuschaffen bestimmt. Wie aber der einzelne Mensch, zu dem Einzelnen gesellt, ein Reich und eine Gesellschaft bildet, also muß auch in zweiter Reihe die neue Gottesordnung sich in der Societät ausprägen, und so sehen wir wirklich einen Umschwung in die Menschheit gebracht, welcher Jedermann zum Nachdenken auffordert, von wannen wohl diese Umgestaltung gekommen. Vergleichen wie aber diese gesellschaftliche Ordnung mit einander, so ergibt sich der historische Verlauf sowohl für das einzelne Individuum, wie für das Geschlecht, und wir erhalten hier die historische Entfaltung.

1. Die sacramentale Entwicklung.

§. 124.

Mit Recht unterscheidet die Schule Grade in der Heiligungsgnade, welche, genauer betrachtet, zuerst in der Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit, so wie im ersten Falle in der Vollkommenheit und Unvollkommenheit bestehen. Die mittelbare Heiligung geschieht durch Anregung und Unterstützung, die unmittelbare durch Einwohnung und die vollendete in der Umformung des Menschen. Letztere bewirkt die sacramentale Gnade, welche uns Christus durch seinen Tod verdiente.[1]

Hier sprechen wir von dem Heiligungsprocesse im Allgemeinen, von der durch Christus uns verdienten Gnade und endlich von der Gliederung der Sacramente. Den Heiligungsproceß beschreibt Günther mit den Worten (V. II. 263): „So wie wir in der Einen Ursünde

---

[1] Vgl. des Verfassers Werk: Die christliche Ehe, Schaffhausen 1852, S. 269 ff.

ein Doppeltes unterschieden haben: die Schuld und Strafe (als Inbegriff aller unmittelbar und mittelbar erfolgten Uebel des freien Abfalls); so muß auch im Erlösungswerke ein Doppeltes gefunden werden, nämlich: Aufhebung der Schuld und Aufhebung der Strafe (in ihrem engern und weitern Umfange). Die Aufhebung der Schuld finden wir vollzogen von der Genugthuung des Menschensohns. Und so wie nun die Ursache als Hinderniß gehoben ist, so muß auch die Tilgung der übeln Folgen (zunächst der unmittelbaren) eintreten. Und da diese nach dem gemeinen Lehrbegriffe die ewige Verdammniß, oder nach höherm Ausdrucke der Schule: die Trennung des Geistes von Gott ist, so mußte auch auf die genugthuende That die Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott zur Thatsache werden."

Diese Erörterung gründet sich auf die schon besprochene Unterscheidung von Schuld und Strafe in der Sünde. Schuld entsteht durch den wechselseitigen Widerstreit Gottes und des sündigen Geistes. Dieser Widerstreit von Seite Gottes, näher des Logos, ist das Gewissen, die Stimme des Logos, welche an die Stelle der Vereinigung des heil. Geistes mit dem Menschen getreten. In der Erlösung muß daher sowohl der Widerstreit aufhören, als auch die Verbindung des Geistes eintreten oder die Strafe getilgt und die Heiligung gesetzt werden. Denn Günther sagt (V. II. 132): „In der Sünde ist Schuld und Strafe wohl zu unterscheiden, — besonders aber für den Theologen, wenn er das Erlösungswerk in seinen zwei Grundelementen: der Genugthuung und Heiligung, welche die Gegensätze zu jenen Elementen der Sünde, sowohl in der Ursünde als in der Erbsünde, bilden, richtig und allseitig verstehen will."

Schuld und Strafe gründen nicht in dem Widerstreite und in dem Verluste; deßgleichen kennt die Schrift und die Kirche nur den Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Heiligung, welche beide die logischen Elemente der Aufhebung der Schuld und Strafe und der Setzung der Heiligkeit und Gerechtigkeit involviren, aber nicht den von Genugthuung und Heiligung. Christus hat die Genugthuung vollbracht, aber damit nicht unsere Schuld wirklich, sondern nur der Möglichkeit nach getilgt. Unsere Erlösung wird sie erst durch die Zuwendung, wodurch Schuld und Strafe getilgt werden.

Wird die Schuld durch Christi Genugthuung getilgt, so wird sie von der Strafe getrennt und selbst ohne Zuwendung der Genugthuung gehoben, was undenkbar ist. Die gemeine Anschauung, worauf sich

Günther beruft, faßt dagegen die Schuld und ewige Strafe als ein untrennbares Ganzes zusammen. Auch hier ist das Entstehen der Sünde, die Grundrichtung zwischen Gott und der Creatur, mit dem Wesen oder dem Bestehen der Sünde, der Seitenrichtung, identificirt, wie bei dem Erkenntnißprocesse.

§. 125.

Da wir das Wesen der von Christus verdienten Gnade näher untersuchen wollen, so haben wir an der Schrift selbst die sicherste Gewährschaft. Darnach werden wir durch Christi Blut abgewaschen, und erlangen durch freie Zuwendung höhere, von Christus stammende Lebenskräfte; ja wir werden sogar der göttlichen Natur theilhaft.

Der Dualismus dagegen lehrt, daß Christus uns den Geist wiederum verdiente, und übergeht somit ganz die Heiligungsmittel. Er sagt (B. II. 376): „Das Wesen des Sacramentes ist die heiligende Gnade, der Geist Gottes in Seinen mannigfaltigen Einwirkungen, als Gaben Desselben. — Diesen Geist in Seinem Gnadenreichthum hat Christus durch sein Opferleben unserm Geschlechte verdient, wiedererworben, und zwar (was wohl zu beherzigen ist) als Menschensohn, als Repräsentant der Gattung." Negativ drückt er sich darüber aus mit den Worten (B. II. 393): „Er (der heilige Geist) soll es sein, der das Leben des Hauptes dem Leibe zuführt. Christus soll mittelst des heiligen Geistes seine erlösende Kraft und Thätigkeit in die Kirche ausgießen; so daß Er in und durch den heil. Geist seine Kirche belebt. — Der heil. Geist wird nur als die Klammer vorgestellt, die Heterogenes zusammenhält im Erlöser, wie in der Fortsetzung seiner Incarnation — in der Kirche; keineswegs aber — als das göttliche Element in der erlösten Gattung, wie Er dasselbe Element in ihr vor dem Urfalle war."

Zuerst wollen wir die extremen Ansichten abschneiden, um sodann die richtige anzugeben. Grundirrig ist die Behauptung, Christus habe uns erst den heil. Geist verdient, da es schon vor Christus Gerechte gab, in welchen er wohnte und lebte, wie dieses von Simeon ausdrücklich berichtet wird. Dieser Zeit völliger Gottentfremdung gegenüber muß die nachchristliche als eine Zeit völliger Gottinnigkeit und Gottgemeinschaft dargestellt werden. Beides ist ganz unrichtig; ebenso extrem ist die Ansicht, daß der heil. Geist nur Haupt und Glieder zu verbinden hätte.

In der Mitte steht die allein richtige Ansicht, wornach der Logos und der heil. Geist schon im alten Bunde heiligend wirkten (versteht sich Jeder nach seiner Weise), aber im neuen Bunde die Erlösung vollbrachten; Christus dadurch, daß er durch seinen Gehorsam uns die Gnadenmittel verdiente, der Geist aber dadurch, daß er nach der in Christus erschienenen Gnadenfülle auch den mit der Gnade besiegelten Gliedern einwohnt, ihre Regungen leitet und sie heiligt. Darum heißt er der Geist Christi, nach dem Apostel, Röm. 8, 9: „Ihr seid nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt. Wer den Geist Christi nicht hat, der gehört ihm nicht an." Der Geist Christi ist verschieden von dem Geiste des Logos, soferne derselbe dort in seiner mit dem incarnirten Logos adäquaten Wirkung sich manifestirt, also nicht bloß den Gläubigen, wie im alten Bunde einwohnt, sondern ihnen auch höhere Kräfte mittheilt und sie gottförmig macht.

Wird aber die Heiligung nur in eine Anregung und Entgegenregung und in eine pure Einwohnung ohne Umwandlung gesetzt, so befinden wir uns auf dem alttestamentlichen Standpunkte, und die sacramentale Gnade muß hinwegfallen.

§. 126.

Wir gehen zur Lehre von den Sacramenten über und hier lesen wir:[1] „Der Organismus der Sacramente gründet sich auf folgende Hauptgedanken, wovon der erste ist: Daß unser Geschlecht nur durch Christus und Adam Geschlecht ist. Der andere aber: Daß im Menschen als Empfänger der Sacramente, die Unterscheidung zwischen Individualität und Persönlichkeit wohl zu berücksichtigen sei. — Christus ist dem Fleische nach, wie der Sohn Davids, so auch der Sohn Adams."

„Aber auch Adam, der nach der Sünde dem Tode verfallen war, verdankt, wie seine Existenz, so seine Descendenz (seine Entfaltung zu einem geschlechtlichen Ganzen) dem zweiten Adam im geistigen Sinne, insoferne dieser durch den entgegengesetzten Willensact, das Hinderniß zu einem Fortbestande des Urmenschen und dadurch zur Fortsetzung desselben in ein Geschlecht tilgte, mithin jenes Hinderniß (Schuld) auch für das ganze Geschlecht aufhob. Aber auch umgekehrt war wieder von der Fortpflanzung des alten Adams der factische Ein-

---

[1] Der letzte Symboliker, S. 214—236.

Eintritt des neuen Adams abhängig, d. h. von jener hing die Realisirung der Idee Gottes vom zweiten Adam ab, zu Folge der Idee Gottes von der Menschheit." —

„Wenn sich nun aber der alte (sündige) Adam und der neue Adam als Christus wechselseitig zwar, aber nicht in derselben Beziehung (weil die eine Bedingung eine physische, die andere aber eine moralische ist) im Geschlechte und für's Geschlecht bedingen, so steht ja die geschlechtliche Verbindung als Bedingung der Fortpflanzung schon unter der Idee vom zweiten Adam, folglich auch unter der factischen Realisirung derselben, d. h. unter dem historischen Christus, dem Gottmenschen, der als dieser das Sacrament der gesammten Menschheit zu nennen ist. Ist Christus aber als solcher das Sacrament, nun so participirt auch jene Verbindung der Geschlechtlichkeit an derselben Würde, und die Ehe ist wirklich ein Sacrament. — Allerdings ist sie im Paradiese schon, wie es heißt, als Sacrament eingesetzt worden, aber auch zugleich durch das Wort der Verheißung: „der Same des Weibes wird der Schlange den Kopf zertreten," das ein früheres Wort: „Wachset und mehret euch," wieder affirmirte, weil es durch die Sünde negirt worden war."

„Und wie nun der Verheißene eintrat in das Geschlecht, so trat er auch, als opus operatum, von Seite Gottes als Sakrament der Menschheit auf, theils weil er als Menschensohn eine unmittelbare Setzung Gottes, eine neue Schöpfung auf dem Boden der alten war; theils weil der Logos Gottes mit diesem Menschensohne, als unmittelbarer Setzung Gottes, auch eine unmittelbare Verbindung ursprünglich und persönlich eingegangen war."

„Hat es nun seine Richtigkeit mit der Behauptung: daß das factische Geschlecht nicht ohne historischen Christus und dessen Verdienst für sein Geschlecht besteht; so muß auch Christus im Geschlechte, nach seinem Austritte aus demselben, fortbestehen. Und diese Relation Christi zum Geschlechte, und des Geschlechts zu Christo, ist als eine wesentliche ihres factischen Bestandes so nothwendig, wie jede andere im Geschlechte, selber objectiv auszuprägen — zu repräsentiren." —

„Der Charakter Christi, als des zweiten Adams oder des Menschensohns, ist aber, vermöge Anordnung Christi, nur durch eine Ausscheidung und Aussonderung unter den Gläubigen im Geschlechte für dasselbe, in objectiver Darstellung, fortsetzlich oder repräsentabel."

„Diese Repräsentation aber, als Institution Christi, ist in der alten Kirche das Sacrament der Priesterweihe (sacramentum ordinis).“

Zur Ergänzung folgende Stelle (das. 304): „Wo der erste Stammvater seine Repräsentation im Geschlechte findet, da wird sie auch der zweite Stammvater als Erlöser finden. — Die Affirmation des Ersten aber und seine Repräsentation liegt vor Allem in der Fortpflanzung seiner durch Zeugung überhaupt; oder in der Entfaltung seiner zur Familie; dann aber auch in der weiteren Gliederung derselben in Stämme, und der Ausbildung dieser zu Nationen. — Auf diese Weise macht sich in den alten edlen Geschlechtern eines Volkes und eines Landes nur der Naturcharakter der Geschlechtlichkeit geltend. Da aber die Menschheit nur diesem Charakter zu Folge auch einer Erlösung sich erfreut, und zwar in der Person eines zweiten Urmenschen, der den Namen des Einen Priesters sich verdient durch das Opfer, durch die Hingabe seines ganzen Lebens in den Willen der Gottheit, so wird sich auch die Darstellung dieser Grundidee in dem Bestande des Geschlechtes gleich ungezwungen an die frühere Darstellung und Repräsentation anschließen.“

Hier Halt machend, um nicht von dem Stoffe überflügelt zu werden, sehen wir, daß die Ehe und der Ordo in erster Reihe nach dem Dualismus stehen, während sie im Organismus der Kirche die letzte Stelle einnehmen. Der Grund aber hievon liegt darin, daß darum die geschlechtliche Fortpflanzung eine höhere Weihe hat, weil das Geschlecht einzig durch Christus besteht. Christus muß aber auch als geistiger Stammvater eine Repräsentation haben und dazu ist die Priesterweihe bestimmt. Das Unrichtige dieser Auffassung springt alsogleich in die Augen, wenn man bedenkt, daß Ehe und Ordo den beiden Stammvätern entsprechen. Hat nun die Ehe ihren Anfang in Adam genommen, und nicht in Christo, so kann sie auch von Christo nicht ausfließen, sondern sie erfordert eben darum, weil sie Adam gleichsam fortsetzt, eine verschiedene Repräsentation. Ja, man darf behaupten, im Geiste des Dualismus liegt gerade die Ansicht: daß die Ehe als Fortpflanzung des alten Adam kein Sacrament sein könne. Daß sie schon im Paradiese ein Sacrament war, sagen einige Theologen, kommen aber damit mit der Kirche selbst in Widerspruch, welche vor Christus keine Sacramente kennt und die nicht christlichen Ehen für trennbar hält. Der Dualismus macht die Ehe, nicht die Taufe

zum Grundsacramente, weil die vermeintliche Vererbung des Verdienstes nur durch die leibliche Fortpflanzung möglich ist.

Wenn aber Christus sowohl durch die Ehe, als durch den Ordo repräsentirt wird, so können beide nicht verschieden sein, und sind sie verschieden, so kann die Ehe nur auf das Geschlecht im Allgemeinen, der Ordo aber auf die Christen in diesem Geschlechte hinweisen, so daß also der Ordo im Sinne der Kirche nicht begründet ist. Dadurch würde der Ordo die Stelle der Taufe einnehmen; denn die Christen repräsentiren Christum. Und Günther sagt selbst (B. II. 343): „daß es in derselben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräsentanten gebe — daß der freie Gehorsam des zweiten Adam den freien Ungehorsam des ersten aufhebe, und die Menschheit als Gattung für die Anschauung Gottes ohne Widerspruch dastehe." Daraus folgt doch offenbar, daß im Geschlechte der erste Adam durch die leibliche, der zweite durch die geistige Zeugung repräsentirt werde.

Wir fahren im Berichte fort (S. 219): „Um die Art und Weise des Fortbestandes Christi in der Gattung in seiner rechten Mitte zu begreifen; — muß in der Würdigung des Urverdienstes Christi, als eines Erbverdienstes im und fürs Geschlecht, zwischen dem verdienenden (subjectiven) und dem verdienten (objectiven) Momente eines und desselben Verdienstes und seines Fortbestandes in der Menschheit unterschieden werden, welche Momente sich übrigens zu einander verhalten, wie die Bedingung zum Bedingten, wie Ursache zur Wirkung. Nun aber wissen wir: daß jenes subjective Moment in dem freien Gehorsame des Menschensohnes bis zum Tode am Kreuze liege; dieses objective aber der Geist Gottes selber sei."

„Ferner: in dem subjectiven Momente des Verdienstes, im Gehorsam als Willensopfer als solchem, ist abermal der Opferact vom Opfersubjecte (d. h. der Opfernde vom Opfer als Geopferten) eben so zu unterscheiden, wie nicht zu trennen; und zwar aus dem Grunde, weil eben in jenem Acte alle Lebensmomente des Opfersubjectes sich in ihrem Brennpunkte vereinigen, in jenem sich zur Blüthe entfalten. Wenn nun Christus in seinem Verdienste so wenig vom Geschlechte, als das Geschlecht vom Verdienste in Christo factisch zu trennen ist; so muß auch, wie einerseits das Doppelmoment jenes Verdienstes, so anderseits im subjectiven Momente der Opferact im Geschlecht, zur Repräsentation kommen, und in dieser mit dem Geschlechte fortbestehen."

„Und so finden wir auch wirklich in der katholischen Kirche das Sacrament der Taufe, in dem der heilige Geist ertheilt wird, neben dem Sacramente der Eucharistie mit seiner unblutigen Opferhandlung, dem Meßopfer, in welchem auf dem Altare Brod und Wein als Opfergaben in den Leib und das Blut Christi durch die Consecrationsworte verwandelt, und in dieser, das blutige Opfer bezeichnenden Trennung nur vom Priester in der Opferhandlung genossen, in jener aber den Gläubigen nur unter einer Gestalt zum Genusse gespendet wird."

„Auch ist in der katholischen Kirche nur der Priester, wie der Opfernde so auch der Ausspender der Sacramente, und dieses nur, weil er jenes ist. Der Opfernde aber oder der Priester ist er nur als Repräsentant (Stellvertreter) Christi, der sich selber, als das Eine Opfer des Geschlechts, in die Hände des Geschlechts für dasselbe vor seinem Hintritte niederlegte."

Die Taufe und die Eucharistie werden hier in Verbindung mit dem Ordo besprochen. Die Entwicklung gründet sich auf das Verdienst Christi, welches doppelseitig ist, nach dem Subjecte, das verdient, und nach dem Objecte, das verdient wird. Letzteres soll der Geist Gottes sein. Halten wir dieses Resultat strenge fest, so verschwindet uns das Opfer Christi; denn das Opfer Christi, die Eucharistie, ist doch offenbar das von Christus Verdiente, das objective Moment nach Günther'scher Bezeichnung. Ist nun aber die Eucharistie eine Abfolge von dem subjectiven Opfer Christi, so kann die Taufe nicht mehr das objective Moment zu dem subjectiven, dem Gehorsame Christi, sein.

Wenn aber weiter gelehrt wird, in der Taufe werde der heil. Geist, wie Christus in der Eucharistie ertheilt, so vermißt man auch hier die nähere Begründung. Denn der heil. Geist wird in der Taufe nicht bloß ertheilt, sondern wir werden, wie die Schrift sagt, aus ihm wiedergeboren, was doch mehr als eine bloße Einigung und Einwohnung ist; denn letztere verschwindet, die objective Seite der Taufe aber nimmer. Hinsichtlich der Eucharistie aber ist noch gar nicht dargethan, wie ein unblutiges Opfer aus dem blutigen Kreuzopfer folge, da es sogar fest steht, daß alle Sacramente, nicht bloß die Eucharistie, Ausstrahlungen von dem Kreuzopfer sind.[1] Und ist dieses kirchlich

---

[1] Was das Tridentinum von dem Ehesacramente sagt: Sess. 24. doct. de s. matrim. — gratiam vero — ipse Christus — sua nobis passione promeruit, gilt von jedem Sacramente.

wahr, so kann sich die Taufe nicht besonders auf den Gehorsam Christi gründen.

Was zuletzt von dem Priester, als dem Opfernden und Sacramentspender, behauptet wird, erleidet gerade hinsichtlich der Taufe und der Ehe eine Ausnahme, und ist daher in dieser Allgemeinheit nicht wahr. Es ist also unbegründet, wenn (S. 226) gesagt wird: „Aus meiner bisherigen Darstellung kann sich Dir zugleich ergeben haben: Einerseits, wie das Sacrament der Weihe von der alten Kirche sogar die Mutter aller übrigen Sacramente (diese aber nur von ihrer administrativen Seite her betrachtet) mit Recht genannt werden konnte; und anderseits, wie mit demselben Sacramente der Unterschied zwischen Clerus und Laien unter ihren Gläubigen (zwischen lehrender und hörender Kirche), ja endlich die Kirche selber als Institution Christi, als opus operatum des Gottmenschen, mitgegeben ist; so zwar, daß wer die Repräsentation Christi im Geschlechte läugnet, hiemit zugleich das Sacrament der Weihe, d. h. in ihrer Construction von Oben nach Unten herab, läugnet."

Es wird aber weiter der Gegensatz von Natur und Geist in die Construction des Organismus der Sacramente hereingezogen, wenn es heißt (S. 229): „Ein zweites Element ist die Wechselbeziehung dieses Verdienstes nach seinem Doppelmomente zum Geschlechte in seinen einzelnen Gliedern, und vice versa die Relation dieser letztern als Natur- und Geistwesen, d. h. nach ihrer Individualität und Persönlichkeit zu jenem Verdienste Christi im Geschlechte. — So haben wir gesehen: wie selbst die Repräsentation des ersten Adams, in der Verbindung der Geschlechter zur Fortpflanzung des Geschlechtes, nur wie durch das Verdienst Christi (in der Idee), so auch für Christi Verdienst (d. h. zur Realisirung jener Idee) zur sacramentalen Würde (in der Ehe) erhoben worden sei."

„Ferner: wie Christi Verdienst, von seiner objectiven Seite, der Geist Gottes ist, den er dem Geschlechte zur Wiedervereinigung desselben mit der Gottheit erworben, und wie auf dieses Erbverdienst, insofern es dem Geschlechte gehört, auch Jeder, der ins Geschlecht eintritt, im Namen des erlösten Geschlechtes Anspruch hat; wie auch im Sacramente der Taufe jenes Verdienst dem Einzelnen von der Kirche factisch zugewendet, und der Geist ertheilt wird."

„Und hierin liegt auch der Grund: warum das Sacrament der Taufe den Getauften nicht wiederholt gespendet werden kann."

„Denn so wenig als der Einzelne einmal aufhören und abermal anfangen kann, Glied der Gattung zu sein, so wenig kann der Baptismus ihm abermal ertheilt werden. (Die alte Schule, bei ihrem Rückstande in der Würdigung des Subjectiven, verständigte sich über den tiefern Grund dieser Kirchenpraxis auf eine mehr objective weil sinnbildliche Weise, mittelst der Vorstellung von einem unauslöschlichen Zeichen (signum indelebile), das der Seele im sacramentalen Acte eingeprägt werde)."

„Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Sacramente der Firmung. Denn so wie die Kirche in jedem Gliede des Geschlechtes das durch Christi Verdienst von der Erbschuld erlöste Geschlecht, mit seinem Anspruche auf die Vereinigung mit Gott im heiligen Geiste, kurz: den Naturcharakter respectirt; so respectirt sie auch den der Persönlichkeit und hiemit den Zeitmoment im Leben des Einzelnen, wo diese jene persönliche Freiheit geltend machen muß für oder gegen den Welterlöser. Und zu diesem Kampfe kräftigt ihn die Kirche mit der Kraft von Oben, durch die Gaben des heiligen Geistes, den er zwar hier nicht erst, wie in der heiligen Taufe, empfängt, wohl aber an der Vermehrung seines göttlichen Einflusses Theil nimmt."

„Und eben deshalb, weil diese Confirmation die erwachte Persönlichkeit im Kampfe mit der Welt und des Naturlebens berücksichtigt, so kann sie als Sacrament so wenig wiederholt werden, als die Persönlichkeit des Geistes je untergehen und wieder entstehen kann."

„Nicht anders — wenn auch aus einem andern Grunde — steht es mit der Priesterweihe und ihrem unauslöschlichen Merkmale."

„Denn so wenig sich Christus im Charakter des zweiten Stammvaters im Geschlechte wiederholen kann, so wenig läßt sich der Act wiederholen für ein und dasselbe Subject, durch welchen die Kirche das Letztere zur Theilnahme an der Würde der Repräsentation Christi, mittelst Ausscheidung erhoben und bestimmt hat."

„Er kann dieser Würde, die im Geschlechte (dem er als Naturindividuum angehört) wurzelt, und den Gegensatz zum Werthe, der in der Persönlichkeit reift, ethisch nicht entsprechen, und deshalb auch ihm die Ausübung jener Repräsentation von der Kirche untersagt werden; allein demungeachtet bleibt er — zu seiner Schande jetzt, wie einst zu seiner Ehre, ein Subject der Auswahl für die Repräsentation des Einen Auserwählten im Geschlechte."

„Anders verhält sich's aber mit dem Sacramente der Buße und der Oelung, die, wie die Ehe (deren Band der Tod nur, aber doch einseitig (!) schon löset), öfters empfangen werden können."

Vieles ist dagegen zu erinnern. Was zuerst die Construction nach Natur und Person angeht, so ist sie an sich unwahr, wenn unter der Natur die materiale und unter der Person nur der Geist verstanden wird. Sie ist aber auch in Bezug auf die Ausführung unwahr, denn es würde die Taufe der Natur, die Firmung der Person entsprechen, da doch bereits die Ehe als das Geschlechts- oder Natursacrament aufgestellt wurde. Soferne Taufe und Ehe auf der Natur ruhen, gehen sie ineinander über; wie aber die Ehe in der Taufe, so geht die Firmung im Ordo unter, weil beide sich auf das geistige Element gründen.

Betrachtet man ferner die Gründe für die Unwiederholbarkeit der drei Sacramente, der Taufe, der Firmung und des Ordo, so zeigt es sich auf den ersten Blick, daß nicht nur kein unwiederholbares, sondern selbst gar kein Sacrament nachgewiesen wird. Denn der Geist Gottes wird noch außer dem Sacramente und wurde vor Christus den Gläubigen zu Theil, und er hört selbst auf, in denselben zu wohnen, wenn die Sünde Zugang erhält. Und Günther selbst sagt (V. II. 383): „Im Priester, als einem Gliede der gläubigen Gemeinde, geschieht in der Taufhandlung schon die Vereinigung mit dem Geiste Gottes, wesentlich zwar, aber nicht hypostatisch und nicht unzertrennlich, da d i e s e V e r e i n i g u n g i n i h r e r P e r m a n e n z i m m e r S a c h e d e r m i t w i r k e n d e n F r e i h e i t d e s C h r i s t e n i n d e r Z e i t b l e i b t. Durch den Empfang der Weihe aber wird an diesem Grundverhältnisse nichts Wesentliches geändert, aber gesteigert wird es dadurch: daß der Getaufte in eine höhere Ordnung des kirchlichen Lebens übersetzt wird, und durch den, der Ihn dazu berufen, nun auch zu den Functionen in derselben die Macht und die Kraft erhält." Wenn also die Vereinigung des Geistes mit dem Menschen aufhören kann, so vergeht auch das Sacrament, wenn der Charakter nichts weiter als jene Vereinigung sein soll. Der Grund aber, daß Niemand aufhören kann, ein Glied der Gattung zu sein, ist nur dann richtig, wenn Gattung und Christenthum zusammenfallen, was bekanntlich nicht der Fall ist. Was speciell von der Firmung gesagt wird, ist doppelt unwahr; denn erstens kann sie auch mit der Taufe ertheilt werden, ohne die persönliche Entwicklung abzuwarten, und zweitens sieht man nicht ein,

wie Gott hier die Persönlichkeit mehr achten soll, als bei der Buße, die gleichfalls in der Persönlichkeit ruht und doch wiederholt wird.

Es bleiben noch zwei Sacramente zu besprechen übrig, die Buße und die Oelung. Von der erstern sagt Günther (S. 230): „Du negirst die Buße als Sacrament aus dem Grunde, weil es keinen Baptismus iteratus gebe, und findest im katholischen Bußsacramente nur eine Beeinträchtigung der Taufe als eines Sacramentes. — Nun hat zwar allerdings die Behauptung ihre Richtigkeit: daß der Einzelne, so lange er unter der schuldbefreiten Gattung als Glied steht, auch unter dem Segen der Rechtfertigung und Heiligung zu stehen kömmt, folglich auch das ungeheure Glück einer wiederholbaren Wahl zwischen Adam und Christo im Geschlechte genießt; aber daraus folgt noch keineswegs: daß solche Treulosigkeit — im wiederholten Treubruche sogar, nicht anders als der erste unwillkührliche Eintritt des Einzelnen in's Geschlecht zu behandeln sei." — In jedem Falle aber liegt keine Dankbarkeit für jene Wohlthat in solch' einer Handlungsweise des Einzelnen, selbst bei aller Berufung auf die Stimme seines Gewissens, die eben so oft nichts Besseres als das Echo seines ganzen Wissens ist, das aber nicht selten keine bessere als die alte erlogene Grundlage: Eritis sicut Dii, aufzuweisen hat. Oder sollte etwa jener Frevel in einem Wiedergebornen unter die Unmöglichkeiten gehören, etwa deshalb, weil er nur den Pelagianismus zu seiner Voraussetzung haben kann? Allein diese Freiheitsidee hast Du ja gerade für das äußere Moment der Wiedergeburt in Schutz genommen? Oder sollte der Wiedergeborne auf keine Weise, durch keine Sünde den Taufbund brechen, und so des göttlichen Pneuma's los und ledig werden können?" Kurz ist zu erwiedern: daß die Buße nicht als Sacrament und nicht aus den aufgestellten Principien entwickelt ist.

Von der Oelung aber lesen wir (S. 235): "Nun ist nur noch ein Sacrament übrig, das ich ebenfalls in den bisher gezeichneten Organismus einzureihen habe. Es ist das der Oelung, und wird das der letzten Oelung genannt, weil es die Kirche ihren Gliedern in der Gefahr des Todes, beim Austritte aus dem erlösten Geschlechte, zu spenden pflegt."

„Und sie kann es, ich möchte sagen, auch ohne positiven Auftrag von Seite ihres Stifters, so lange sie im Geiste desselben mit Paulus fragt und ausruft: "Tod! wo ist dein Stachel? Hölle! wo ist dein Sieg?" so lange sie Tod und Krankheit als das ansieht, was sie sind

nach Gottes Wort, d. h. nicht als Krisen und Metamorphosen der alten Menschenraupe, sondern als Strafen, als üble, vom göttlichen Willen über die Sünde des ersten Menschen, verhängte Folgen, dessen Stachel aber Christus, der Sieger über Tod und Hölle, für uns gebrochen, und welchen Segen nun die Kirche Jedem zuwendet, der mit ihr bekennt: „daß in keinem Andern Heil sei, als in Ihm."

„Und — wenn das Heil im zweiten Adam sich nicht gerade da geltend machen sollte, wo das Verderben vom ersten Adam her zum Durchbruche kömmt, so hätte freilich unser unglückliches Geschlecht mit allen Salbungen der Kirche nichts anderes gewonnen, als einen vorübergehenden Wohlgeruch mehr. — Die alte Kirche eilt ebenso den Gliedern des erlösten Geschlechtes bei ihrem Austritte aus demselben mit dem Segen Christi entgegen, um ihnen den vollen Segen des Erlösungswerkes, den Geist Gottes, zu ertheilen; und wenn sich auf diese Weise auch wirklich zwischen ihren Sacramenten ein wesentlicher Unterschied herausstellte, so kann er doch kein schlechterer und kein wesentlicherer sein, als den sie bereits zwischen den Gottmenschen Christus Jesus und der dritten Person in der Gottheit, den heiligen Geist, ohnehin erkennt und bekennt."

Unbegründet ist hier, wie die Kirche am Lebensende mehr als einen bloßen Segen spenden soll. Ueberhaupt trifft die ganze Lehre von den Sacramenten, wie sie der Dualismus aufstellt, der Vorwurf, daß sie keine Grenze zwischen dem Segen und dem Sacramente gezogen; sodann dieser, daß die Zahl der Sacramente keineswegs fest begründet, und endlich der, daß die natürliche Ordnung, wornach die Taufe das erste und nothwendigste Sacrament ist, verkehrt wurde.

2. Sociale Entwicklung.

§. 127.

Die sociale Entwicklung hat es mit der Darstellung der durch die Religion gesetzten Körperschaft zu thun, mit dem kirchlichen Organismus und mit den Mitteln, wodurch die Kirche sich in Zeit und Raum fortsetzt und fortleitet.

Günther geht hiebei genetisch zu Werke und beginnt mit dem Priesterthume, davon das Laienthum ausscheidend, statt aus der Idee

der Kirche diesen Grundunterschied festzustellen. Wir lesen:[1] „Der Erlöser mußte eine Ausscheidung unter den Seinigen treffen, die Erwählten beauftragen und kräftigen mit der Kraft von Oben, wie er selber als Mensch in seiner Sendung und Stellung auch ein Werk des heiligen Geistes war. — Nach getroffener Ausscheidung aber der Auserwählten aus der Gesammtzahl der Gläubigen, ist der Rest dieser eo ipso ausgeschieden von jenen, kurz: es gibt von nun an einen authentischen Gegensatz zwischen lehrenden und hörenden Gliedern in derselben Gemeinde." Viel richtiger ist die Unterscheidung zwischen Haupt und Gliedern, Vorstehern und Gehorchenden, weil doch das Priesterthum nicht bloßes Lehramt ist.

Sofort ist es zunächst der Begriff des Priesterthums, den Günther entwickelt (V. II. 378): „Es können alle drei Aemter des Weltheilandes in ihrer Uebertragbarkeit auf die gläubige Menschheit unter Ihm, das Priesterthum in der Idee und die jedesmaligen Repräsentanten derselben, collegialisch genommen, die Priesterschaft genannt werden. Das Priesterthum also, als die realisirte Idee, ist demnach die in die Zeit gesetzte und durch die Zeit- und Raumverhältnisse hindurch fortgesetzte (und zugleich in und durch diese formal oder numerisch bestimmbare) Würde des Weltheilandes als des Menschensohnes. So wie auch nur das menschliche Element an Ihm wegen der Theilnahme am Naturleben eigentlich einer Fortpflanzung oder Vererbung für und in der Gattung empfänglich ist; so wie sich endlich an diese Vererbbarkeit des menschlichen die Fortsetzung des göttlichen Elementes anschließt, und zwar auf gleiche Weise so wenig durch Zeugungs-, sondern Creationsacte, als sich im Menschengeschlechte das geistige und freie Element nicht durch Zeugung, sondern durch Creation von Seite Gottes fortsetzt, und die Gattung als Geistwesen erhält."

„Aus diesem läßt sich nun auch eine bestimmtere Charakterzeichnung des christlichen Priesterthums zusammensetzen. Es ist nämlich, als der reale Reflex des menschlichen Elementes im Erlösungswerke vererblich — aber ohne Geschlechtsvermittlung, so wie Christus Selber ohne Zeugungsproceß, durch unmittelbare Krafterweisung Gottes in's Dasein trat. Es ist deshalb nicht Kastenwesen, sondern Standschaft."

„Das Priesterthum ist ferner, wiewohl der Menschheit zugehörig, doch als Erscheinung in ihr, etwas Eigenthümliches und Ausgeschiede-

---

[1] Süd- und Nordlichter, S. 249.

nes, und insofern selbst Ausscheidendes, wie der Menschensohn als zweiter Adam, als der Erstgeborne unter den vielen Brüdern und als der Erstling der Auferstehung, diesen Seinen Charakter mit keinem seiner Brüder theilt."

„Das Priesterthum ist endlich als unmittelbare Gottesthat, sacramentalisch und wunderbar in seinem Anfangs- und Endpunkte, im Berufe und in der Weihe; so wie in Christus, über dessen Menschheit nach der Voraussage der Propheten und der Vision des Johannes am Jordan der Geist Gottes in der Fülle Seiner Gaben ausgegossen ward, und der deshalb auch über das ganze Geschlecht die Geistestaufe auszugießen die Macht hatte. Und „Niemand," sagt der Apostel, „gibt sich selber die Ehre." — So ist also die Weihe (das sacramentum ordinis), von ihrer administrativen Seite betrachtet, die Mutter aller andern Sacramente, so wie der Vater aller (mit Inbegriff der Weihe), Gott in Christus; denn nur Ihm ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden."

„Aus dieser Analyse ergibt sich nun auch von selbst — einerseits die Ausmittlung des Unterschieds zwischen dem Priesterthum in Christo und in der Kirche, d. h. zwischen der priesterlichen Menschheit in Christo und zwischen der Repräsentation derselben durch die Priesterschaft; andererseits aber die Ausmittlung des Unterschiedes zwischen Würde und Werth des einzelnen Gliedes in der Priesterschaft."

Da die Sache richtig erhalten, aber der Unterbau ein unrichtiger ist, so stellt sich ein Widerspruch zwischen Sache und Form heraus. Es soll nämlich nur das menschliche Element an dem Welterlöser vererbbar sein, und wenn dieses, so ergibt sich ja von selbst, daß nur das Menschliche des Erlösungswerkes forterhalten werden kann. Es findet aber keine Trennung des Menschlichen vom Göttlichen statt, wenn man Christus nicht zerreißen und als Weltheiland aufheben will. Wenn aber trotzdem behauptet wird, daß sich an diese Vererbbarkeit des Menschlichen die Fortsetzung des Göttlichen anschließe, und zwar durch Creationsacte, so wird ein dreifacher Widerspruch gesetzt. Denn wenn mit dem natürlichen sich das göttliche Element fortpflanzt, so kann es sich nicht durch Creactionsacte fortpflanzen. Ferner wird das Priesterthum nicht durch Creationsacte fortgepflanzt; denn die Weihe ist keine Schöpfung, sondern eine Befähigung durch Mittheilung einer höhern Kraft. Es ist aber auch drittens klar, daß, weil kraft dieser

Weihe die ganze Gnade und Kraft der Priesterwürde übergeht, von keiner natürlichen Vererbung auch nur im Geringsten die Rede sein könne.

Was daher Günther von einer anderen vermeintlich vernaturalisirenden Auffassung der Kirche sagt, trifft ihn selbst. Er behauptet (V. II. 384): „Nach meiner Einsicht besteht das Grundgebrechen dieser Theorien darin: daß sie die Idee vom Naturleben, als Organismus, absolut übertragen auf den geistigen Boden unsers Geschlechts; wodurch denn freilich das kirchliche Leben des Christenthums nothwendiger Weise zwar organisirt, aber auch zugleich leider! naturalisirt wird, statt daß das organische Walten der Natur ideell christianisirt, d. h. im Christenthume vergeistigt werden, oder in ihm zum rechten Verständnisse kommen sollte."

§. 128.

Von der innern und historischen Entwicklung des Priesterthums aber sagt Günther:[1] „Dieses Priesterthum fiel ursprünglich zusammen mit dem Apostolate, sowie dieses in seiner Fortsetzung mit dem Episcopate (als stabilen Apostolate) zusammenhängt."

„Das Episcopat aber steht als Gliederung in Gegensätzen und ihrer Vermittlung, kurz als Hierarchie vor uns da — wo findet sich diese aber im Apostolate?"

„Jene Gliederung ist eine Qualität des Naturlebens. Wie das Geschlecht nun aber aus demselben Grunde ein Priesterthum hat, aus dem es einen Erlöser besitzt, nämlich zu Folge des Antheils des Menschen am Naturleben; so dürfen wir uns eben so wenig wundern, wenn sich jene Gliederung, wann immer? einfindet, als wenn sie sich den Grundzügen nach schon als Institution Christi vorfindet, z. B. wenn der Heiland den Glaubenshelden unter den Gläubigen zum Schlußstein oder Träger der ganzen Gemeinde erklärt."

„War nicht Christus das Haupt unter den Gläubigen, weil Er der Repräsentant der Gattung war? Und wenn Er sich eben in dieser letztern Eigenschaft fortsetzte, mußte er nicht zugleich auch Jenen fortsetzen in der getroffenen Auswahl, ohne sich deshalb als unsichtbares Haupt zu beeinträchtigen: so wenig er sich, als dem jungfräulichen Sohne, zu nahe trat, durch sein in Söhnen, vom Weibe geboren, fortgesetztes repräsentirtes Hohepriesterthum. Indessen ist in dem Einen

[1] Süd- und Nordlichter, S. 250.

Priesterthum sehr wohl das Apostolat vom Episcopate zu unterscheiden, ohne beides zu trennen, welcher Unterschied aber darin noch gar nicht erschöpft ist, wenn dieses ein stabiles Apostolat und jenes ein mobiles Episcopat genannt wird."

„Jene besprochene Ausscheidung begann nämlich Christus damit, daß er das Leben der Apostel innigst in das Seinige hereinzog; indem er ausschließlich mit ihnen wandelnd und sie belehrend, sie zu Augen- und Ohrenzeugen seines ganzen verborgenen und öffentlichen Daseins machte, kurz: ihr Leben ging eben so in ihrem Meister auf, wie dieser in ihnen als Söhnen des Geschlechts aufging, um durch sie in das ganze Geschlecht überzugehen. Er schloß aber jenen Anfang damit, daß er sie vor wie nach seinem Hintritte im Opfertode zu Ausspendern des von ihm für die Welt erworbenen Heils erhob, wenn er sprach: „Das thut zu meinem Andenken, — oder — Nehmet hin den heiligen Geist, — lehret und taufet alle Völker."

„Zu Folge jener Verschmelzung und Innigkeit der Apostel mit dem Herrn waren diese dennoch wiederum besonders auf ihre Persönlichkeit gestellt, indem sie dadurch auf eigenthümliche Weise zur Zeugenschaft über Christi Leben geeignet waren."

„Durch dieses ihr Zeugniß aber bilden die Apostel ein zweites Moment und hiemit ein besonderes Fundament in dem fortgesetzten Erlösungswerke, das dem ersten Momente der Repräsentation, nämlich jener des Menschensohnes als des Einen Hohenpriesters an welthistorischer Wichtigkeit nicht nachsteht."

„Welthistorisch ist diese Repräsentation so gewiß, als Christus selber als Menschensohn mit seinem Opfer, das heißt, als Hoherpriester welthistorisch ist; da ohne diese Idee und ihre Verwirklichung in ihm das Geschlecht selber ohne Geschichte, ja der Urmensch ohne alle Descendenz geblieben wäre."

„Aber auch welthistorisch ist jenes Zeugniß seiner Getreuen über Ihn, den Vielgeliebten — was einerseits schon aus den Worten des Heilandes selbst erhellet, in denen er ihr Zeugniß dem Zeugniß des heiligen Geistes von ihm an die Seite stellt, wenn er spricht: „Ihr werdet Zeugniß und der Geist wird von mir Zeugniß geben, weil ihr von Anfang mit mir gewesen," anderseits aber auch daraus: daß (durch ganz besondere Fügung Gottes) jenes Zeugniß der Apostel dem Wandel der Zeit durch die Schrift entrissen, eben so von Geschlecht zu Geschlecht fortgesetzt wird, wie sie ihr Amt und Würde (als Träger

des hohenpriesterlichen Menschensohns) auf Andere auf diese Weise übertrugen, wie sie solche selber überkommen hatten; so daß die christliche Kirche factisch nur in der Tradition des Apostolats nach beiden Momenten in ihm besteht."

„Die Apostel starben freilich, aber was von ihnen und an ihnen repräsentirt wurde, konnte nicht untergehen, so lange das Geschlecht in Christo und Christus im Geschlechte fortbesteht; deshalb wählten und übertrugen auch sie an die Gewählten, Was sie übertragen konnten und Wie sie selbst das Nichtübertragbare doch nicht untergehen lassen konnten. So wenig nämlich ein Blinder zum Augenzeugen geweiht werden kann, so wenig kann Einer, der sieht, für Nichtgesehenes zum Augenzeugen von einem Apostel erhoben werden. — Aber ihr Schriftzeugniß von Dingen, die sie gesehen, konnten sie nur den Händen Jener anvertrauen, denen sie etwas Höheres durch Auflegung der Hände, den Geist Gottes nämlich, ertheilt hatten, zu dem besonderen Zwecke: um die Heerde des guten Hirten zu weiden."

„So erblicken wir denn in dem Apostolate und in seiner nothwendig modificirten Fortsetzung, dem Episcopate, den letzten Moment der Entfaltung des Erlösungswerkes, und zwar als des Ueberganges desselben in's ganze Geschlecht. In den Aposteln erscheint der Organismus der Kirche noch als Convolut in ungeschiedener Einheit; in den Bischöfen aber beginnt die Weltkirche sich zu gliedern, welcher Moment es freilich mit sich bringt, daß, je weiter sich das Ganze aus seiner Concentration herauszog und zugleich peripherisch nach außenhin sich erweiterte, sich auch der Mittel- und Einheitspunkt desto entschiedener herausstellen mußte, um nicht in Ermanglung des Gegengewichtes in den Hintergrund gestellt zu werden, um so selbst die Einheit des Gesammtorganismus in Lebensgefahr zu versetzen."

Diese ganze Darstellung entspricht abermal dem Inhalte nach vollkommen der Wahrheit, während die Grundprincipien, worüber sie ruht, unhaltbar sind. Denn die Organisation zwischen Haupt und Gliedern soll ein Werk der Natur sein, weil jeder Organismus nach Günther auf dem Naturprincipe ruht. Demgemäß müßte man entweder die hierarchische Ordnung des Geisterreiches mit der Kirche anerkennen, aber damit auch zugleich die Ansicht, daß jede Gliederung auf der Natur ruht, fahren lassen, oder diese Ansicht festhaltend, zugleich jene englischen Hierarchien läugnen.

Da nach diesem Systeme Kirche wie Staat Naturorganismen sind, so fallen sie nothwendig zusammen. Darum sagt Pabst:[1] „Kirche und Staat sind Naturbildungen, organische Sphären des Einen großen Organismus des Menschengeschlechts, wurzelnd in den beiden Stammvätern des letztern; und im Wesen der Natur liegt es, daß sich in den höhern Sphären ihres Daseins, also auch im Geschlechte, ihre conservative Lebensfunctionen zu concreten Gestalten als eigenthümlichen Organen corporiren."

§. 129.

Die fürdauernde innere Vermittlung geschieht durch Christus und den heiligen Geist. Die äußere Vermittlung geschieht durch das lebendige und geschriebene Wort der Kirche.

In Bezug auf die höhere Vermittlung und Leitung lesen wir:[2] „Das Wesen der Kirche (unser Heil, der heilige Geist, das Verdienst Christi) findet sich im Apostolate wie im Episcopate; denn der Unterschied beider besteht als ein zufälliger nur darin: Daß die Weltkirche noch in den Aposteln eingeschlossen lag, die Bischöfe aber und jedes gläubige Individuum mit ihnen, unter der Kirche des ganzen Geschlechtes beschlossen stehen."

„Jeder Einzelne von den Aposteln hatte das Erlösungswerk nach allen seinen Beziehungen in die weite Welt hinausgetragen, und, in dieser Beziehung, auch getrennt und unabhängig von seinen Amtsbrüdern. Zu diesem Zwecke traten sie auch eigens vom heiligen Geiste ausgerüstet (z. B. mit der Gabe fremder Sprachen) in die Völkermassen hinaus. Jeder von ihnen mußte und konnte auch den Beistand des göttlichen Geistes in seinem Wirkungskreise zum Heile der Völker auf eine Weise in Anspruch nehmen, der ihn vor all' und jedem Mißgriffe in derselben Beziehung sicher stellte, und darin liegt die von jedem Apostel prädicirte Infallibilität und für Jeden postulirte Inspiration."

„Anders aber muß sich dasselbe Geschäft gestalten, seitdem das Erlösungswerk nach Wesen und Form (Kirche) durch die Apostel bereits in die Völkerschaften eingegangen, und in demselben auseinandergegangen war, immer mehr und mehr herausgearbeitet und gegliedert hat. Der Geist Gottes, der damals den Einzelnen eben so, wie jetzt

---

[1] Adam und Christus, S. 206.

[2] Süd- u. Nordlichter, S. 253.

die Mehrheit und durch diese das geschichtliche Ganze in aller Wahrheit zu leiten hat, kann in dieser Leitung den Modus und Charakter des Naturlebens nicht umgehen. Dieser liegt aber in dem Gesetze der Vermittlung der Gegensätze durch Centralorgane, wovon diese letztern allerdings in letzter Instanz nothwendig eine Einheit für ihre Function in Anspruch nehmen, und zwar hier nicht bloß eine formale des Gesetzes, als eines Repräsentanten der Pluralität (wofür die Glaubensgemeinde keine Bürgschaft und Verheißung in dem Worte des Heilands hat, und auch nicht haben kann, ohne Furcht vor Verletzung der creatürlichen Freiheit durch den heiligen Geist), sondern eine reale Einheit, getragen von einer individuellen Persönlichkeit."

„Der heilige Geist kann jene Lebensform nicht umgehen, denn einerseits ist Er selber Eigenthum der Menschheit in ihrer Verbindung mit der Gottheit, sowohl in ihrer ursprünglichen Stellung, als in der Wiederherstellung der Letztern durch den Menschensohn; anderseits bleibt das Naturleben auch in dem restaurirten Geschlechte Eigenthum desselben, zufolge der Verbindung des creatürlichen Geistes mit der Natur zur lebendigen Einheit im Menschen."

„Dem zufolge aber ist endlich Christus selber, sammt seinem Werke und Verdienste, Eigenthum des Geschlechtes geworden. Respectirt aber der heilige Geist jenes Naturgesetz in der durch Christum erlösten und dem Geiste dadurch vermählten Menschheit; so ist auch die specielle Vorsehung Gottes für diese des Geistes Werk, und unter diesem steht erst als integrirender Theil die so verhaßte Infallibilität des Primatträgers in der Leitung intelligenter Glaubensinteressen; ohne hiemit schon die Inspiration als eine normale Lebens- und Gnadenerscheinung für jedes Centralorgan in der Kirche, in Anspruch nehmen zu müssen."

Hinsichtlich der Tradition aber lesen wir (das. 262): „Derselbe Geist, der die Infallibilität in der primitiven Kirche bei aller Schonung der creatürlichen Individualität und Freiheit in ihrem ethischen Einflusse auf die Intelligenz hervorbrachte; derselbe ist es auch, dem die Erhaltung des Erlösungswerkes, nach allen für die Menschheit wichtigen Beziehungen, übergeben ist, kurz: der Geist Gottes ist sowohl die allgemeine als specielle Providenz der durch Christum erlösten und in dem heiligen Geist mit der Gottheit vereinten Menschheit. Und eine unter jenen Beziehungen ist das fortgesetzte und in dieser Fortsetzung tiefer erfaßte, und in dieser Erfassung vor jeder andern halb

oder ganz irrigen Erfassung emporgehobene und beschirmte Verständniß, kurz: die Lehr-Tradition (das Dogma) der Kirche. (Daß die Tradition sich nicht bloß auf die Lehre, sondern auch auf das Leben der Kirche nach allen Richtungen bezieht, sollte sich wohl von selbst verstehen, wenn man nicht zu sehr daran gewöhnt wäre, die Tradition als eine von Mund zu Mund fortgepflanzte Sage dem fixirten Buchstaben der Schrift gegenüber aufzufassen.)"

„Diese Tradition, das höhere Bewußtsein zu der Kirche, bildet ein organisches Ganze, ist ein organisches Product aus dem Wechselverkehr der denkenden Geister und ihrer Verständigungsmittel mit der Einen in der Schrift bezeugten Thatsache und der bereits gewonnenen und daselbst ausgesprochenen Verständigung, die aber jedesmal nur unter der Leitung des heiligen Geistes (dem allein Unfehlbarkeit zukömmt, und durch ihn erst der Kirche der erlösten Menschheit) eine infallible ist. Diese Unfehlbarkeit ist im Geiste Gottes, für den und in dem es keine verschlossene Wahrheit (Mysterium) gibt, allerdings nur Eine und totale; für den creatürlichen Geist aber gibt es Grade und Stufen, in denen das Eine Geheimniß nach allen Richtungen hin sich ihm erschließt und auch nur auf diese Weise erschließen kann (weil er in seiner Creatürlichkeit sowohl beschränkt als bedingt ist), bis er seinen Sättigungspunkt in dem Verständnisse gefunden. Und einen solchen Punkt des Non plus Ultra gibt es, wie für den Einzelnen im Geschlechte, so auch für das ganze Geschlecht hienieden; aber der Anfangspunkt kann er nicht sein. Wenn es also heut' zu Tage heißt: die Kirche ist die Tochter der Apostel (folglich diese die Väter der Kirche), so ist dieß nur relativ wahr, insofern die jetzt bestehende Kirche von den Aposteln abstammt."

„Der Vater der Apostel sowohl als ihrer Descendenz ist Gott der heilige Geist, der vom Gottmenschen der Gattung Wiedererworbene, und mit ihr als Paraclet und Erbtheil Hinterlassene."

Das Princip aber, worauf diese Deduction ruht, spricht sich also aus:[1] „Ich habe schon bemerkt: daß das Wesen der Tradition in das christliche Bewußtsein seit einiger Zeit gesetzt wurde; mußte aber zugleich meine Unzufriedenheit äußern, wenn das Wesen der Tradition als Allgemeinheit angeschlagen werde. Denn vor Allem finde ich hier

---

[1] Der letzte Symboliker, S. 331.

die Sphäre des Denkgeistes in der Menschheit mit der Sphäre der Naturseele, oder — noch kürzer: die Sphäre der Ideen mit der der Begriffe confundirt, wovon jene eben so das Product des Geistes, wie diese das Product des Naturlebens in ihrer höchsten Steigerung (im Menschengebilde) sind, folglich beiderlei Offenbarungsweisen des substanziellen Gegensatzes im relativen Sein, wohl im Menschen als Vereinwesen von Geistes- und Naturleben, in die Einheit menschlicher Persönlichkeit zusammengeschlagen; aber doch keineswegs zu dem Zwecke: daß das Begriffsleben der Physis die Ideenwelt des Geistes absorbire."

„Und das geschieht, wenn man glaubt: das christliche Bewußtsein (das Bewußtsein der christlichen Gemeinde) durch die Allgemeinheit als solche, schon wesentlich charakterisirt zu haben. — Es läßt sich von einem christlichen Bewußtsein mit dem Prädicate der Allgemeinheit nur im uneigentlichen Sinne reden, und zwar insofern: als jedem Denkgeiste (als Individuum einer und derselben Gattung und als Theil eines Ganzen), einerseits dieselben Objecte der Verständigung vorliegen, und anderseits auch die Verständigungsversuche der Vorzeit, als Eigenthum der Gattung, auch ihm zugehören, die er nun zwar beachten kann, aber deßhalb nicht schon beachten muß, wenn er nicht will."

„Mit einem Worte: T r a d i t i o n w a l t e t n u r d a e i g e n t l i c h, w o G e n e r a t i o n z u H a u s e i s t, f o l g l i c h i m L e b e n d e r N a t u r vor Allem, dann aber auch im Menschengeschlechte, insofern das Naturleben ein constitutives Element desselben ausmacht, unter dessen Lebensgesetzen auch der Geist als zweites Element steht, wie die Natur vice versa unter dem Gesetze des Geistes, und beides zufolge der Idee vom Menschen, als Vereinwesen von Geistes- und Naturleben."

3. Historische Entwicklung.

§. 130.

In Bezug auf die welthistorische Entwicklung finden wir bei Günther drei Formen und zwei Perioden, nämlich Heidenthum und Judenthum vor Christus, und das Christenthum selbst durch und nach Christus.

Zu Grunde gelegt wird bei der Würdigung des Heidenthums und Judenthums das Wort des großen Heidenapostels (B. II. 216): „Da sie Ihn (Gott) erkannten, haben sie Ihn nicht geehrt." Nach diesem Ausspruche — heißt es weiter — macht die Idee von der Willensfreiheit des Geistes in seinem Verkehre mit Gott (nach dem Sündenfalle versteht sich) gegründeten Anspruch auf den Primat in jenem metaphysischen Geschäfte. Gott selber gab sich dem gefallenen Menschengeiste schon im categorischen Imperative des subjectiven Gewissens als Herr zu erkennen, der unbedingten Gehorsam fordert; und aus der Beachtung oder Verachtung dieser Uroffenbarung erklärt sich jede religiöse Erscheinung in der Weltgeschichte — Judenthum und Heidenthum in seinen Haupt- und Nebenformen."

„Verachtet aber wird jene Offenbarung durch jede freiwillige Uebertretung des innern Gesetzes, das in letzter Instanz immer als der Wille Gottes selber gilt, d. h. auch abgesehen von der unmittelbaren Affirmation Jenes von Seite Gottes. Die fortgesetzte persönliche Verschuldung aber hat für den Sünder eine unausbleibliche Folge, und diese ist die Verdunklung seines Erkenntnißvermögens, der so oft widersprochen, als sie besprochen wird. Denn wie ist dieß möglich? frägt man. Ist das, was hier allein zu erkennen vermag, nicht der Geist selber, als der sich als Princip seiner Erscheinungen erfassende, kurz: der selbstbewußte Geist? Wie kann nun dieser sein inneres Licht sich durch das sogenannte unfreie Handeln verdunkeln, in welchem Er doch abermal nur seine Freiheit offenbart? Und fürwahr! auch jener handelt frei, der auf seinen zukünftigen Freiheitsgebrauch verzichtend, sich einer andern Macht unterwirft, ohne zu ahnen, was diese aus ihm zu machen gesonnen und vermögend ist. Solch eine Macht aber ist die zweite Ehehälfte des Geistes, die Naturpsyche als Gedanken- und Willensmacht. Sie steht über, nicht bloß neben ihm, der ihr Denken und Trachten vollstreckt. Und in dieser unselbstständigen Bedeutung des Geistes, wie kann seine Deutung, d. h. die Verständigung über Sich selbst ausfallen?"

„Und hier eben ist der Punkt, wo die Wahrheit des Sprüchwortes Wurzel schlägt: Wie der Mensch, so sein Gott. Wie der Mensch sich selber, so versteht er Alles außer und über ihm; und so viel Wahrheit in jenem, so viel liegt in diesem Verständnisse. — Wenn der Geist im Selbstbewußtsein nicht mehr Sich als qualitativ verschiedenes Princip gegenüber von der Substanz des Naturlebens festhält, so

muß ein Doppeltes eintreten bei der Stellung, die der Mensch zwischen Gott und der äußern Natur einnimmt. Der Mensch muß sich entweder als Accidenz der Natur, oder als die der Gottheit auffassen."

„Beide Fälle aber unterscheiden sich, bei aller Gleichheit ihrer subjectiven Bedingung, doch auf eine auffallende Weise von einander. Sieht nämlich der Mensch bloß sein geistiges Leben als eine Erscheinung der Gottheit an, so wird er nicht minder die äußere Natur (mit welcher er in seiner Leiblichkeit ohnehin schon verwachsen ist) als eine Erscheinung der Gottheit ansehen, und zwar entweder als eine unmittelbare oder mittelbare, und in letzterem Falle als eine Erscheinung, die den Geist des Menschen zur Voraussetzung hat, und deshalb tiefer als jene unter der Gottheit steht, die als Substanz sich in beiden mittelst Emanation depotencirt hat."

„Gerade das entgegengesetzte Verhältniß macht sich geltend, wenn sich der Geist des Menschen als Accidenz der Natursubstanz ansieht. Hier kann er sich sogar als potencirte Erscheinung derselben denken. Die Natur gilt ihm als der dunkle geheimnißvolle Grund, aus welchem alles bewußte Leben in Natur und Geschichte, im Himmel und auf Erden hervorgegangen ist."

„Beide Weltansichten lassen sich mit dem Namen Pantheismus bezeichnen, jedoch so, daß die erstere als idealistischer, die zweite als realistischer zu nehmen wäre. Auch könnte die erste als Emanation in absteigender, die andere als Emanation in aufsteigender Richtung aufgestellt werden. — Beide Systeme bewahren zwar in ihrem Pantheismus den Monotheismus; — das realistische aber wird sehr bald eine wichtige Veränderung erleiden: es wird übergehen in Semipantheismus — in die Gleichstellung der Gottes- und Menschenwelt. — Vor Allem wird jene Gleichsetzung, je mehr sie aus der geweckten Freithätigkeit hervorgeht und im Bewußtwerden der Persönlichkeit ihren Grund hat, den Untergang des alten Götterhimmels, als des personificirten Naturgrundes, zur Folge haben. Die Klarheit des Bewußtseins wird als erhaben erkannt über dem dunkeln Naturgrunde, und der Mensch beginnt sein Geschlecht mit der Geschichte der Götter auf gleiche Linie zu stellen, worin zugleich der Grund gelegt ist für den späteren Heroenmythus. Unter demselben Einflusse einer geweckten Freithätigkeit wird der freie, aber leidende Mensch eine positive Stellung gegen die Götter annehmen, die bei gleicher Ebenbürtigkeit mit ihm doch allein selig sind, was er nicht ist. Und diese Stellung

wird endlich auf die Lösung des großen Räthsels in der Welt, nämlich des Uebels und seines Ursprungs, eine seltene Macht ausüben. — So sehen wir den Realismus, diesen negativen Pol der Heidenwelt, in den Idealismus, von dem er ausgegangen, abermal übergehen und zwar, wessen sich der frühere Idealismus nicht rühmen konnte, mit Beibehaltung der Persönlichkeit."

„Gegen diesen Ost- und Westpunkt am Horizonte des Heidenthums nehmen den Nord- und Südpol die dualistischen Systeme ein, von denen das Eine mehr theoretischer, das Andere mehr ethischer Natur ist — welche aber immer den Idealismus und Realismus voraussetzen, so, daß sich zu letzterem der theoretische, zu ersterem der ethische Dualismus bekennt."

„Es ist mir klar: daß die Idee von zwei gleich ewigen Weltprincipien nicht so unsinnig ist, als man geglaubt hat, — aber nur in einer frivolen willenlosen Zeit glauben konnte, die sich über den Unterschied von Tugend und Laster so wenig den Kopf als das Herz zerbrach. Der contradictorische Gegensatz zwischen Gut und Böse, weil er als solcher keine Ausgleichung zuläßt, muß in dieser seiner Urversöhnung auf zwei absolute Principe führen, wozu noch der Umstand kommt: daß der Irrthum im Heidenthum, nach meiner Meinung, nie mit dem Dualismus begonnen, wohl aber der idealistisch oder realistisch pantheistische Monotheismus den Dualismus in seiner spätern Entstehung in sich aufgenommen haben kann. Ich für meinen Theil entscheide mich aber eher für den realistischen, und zwar aus folgenden Gründen: a) Weil der ethische Dualismus eine Willensenergie in sich schließt, die in jenem Systeme, wo die Persönlichkeit alle Positivität ohne Rettung einbüßt (wie solches der Fall in der Emanationstheorie ist), nie Platz greifen kann. b) Jene Energie finden wir im Verlaufe der Zeit aber nur in der Evolutionstheorie des Realismus, der, wie bereits gezeigt wurde, ohnehin semipantheistisch, d. h. in einer Gleichsetzung der Menschen und Götter (und zwar nach durchgesetzter Unterdrückung der Götter aller Naturordnung) endigt."

„Vorausgesetzt nun, daß der ethische Dualismus mit dem Semipantheismus aus einer Quelle entspringt: so ist zwischen Beiden in Behandlung des ethischen Elementes nur dieser, aber wichtige Unterschied: daß der Dualismus dasselbe einerseits idealischer behandelt, wegen der vorherrschenden Einheit auf jeder Seite des Gegensatzes, welcher alle übrigen persönlichen Götter, guter oder böser Natur, un-

bedingt untergeordnet sind; andererseits aber, daß im Dualismus der Mensch, als die Zielscheibe für die absoluten Mächte beider Reiche, in seiner schönsten Würde als Held im Kampfe dasteht; wohingegen der Hellene, der Repräsentant des semipantheistischen Heidenthums, auch in der schrecklichsten Contraction seines Eigenwillens, den Göttern gegenüber doch nur eine Würde erringen konnte, die in ihrem Gegensatze und Widerspruche mit den Gottheiten wahrlich keiner Apotheose werth war."

„Ich stünde nun bei dem theoretischen Dualismus: — allein was kann ich davon viel reden, da er sich in meiner subjectiven Construction der Folgen des Abfalls wohl für den Denkgeist ergibt; allein — wo findet er sich sonst noch?! — Ich würde nach dem Budhaismus greifen, wenn nicht gerade über diese Religionsform des Orients unter den Alterthumsforschern die größte Divergenz der Meinungen herrschte. Darum ist es eben erlaubt, die Zahl der Meinungen voll zu machen. — Auch der Budhaismus setzt zwei absolute Principe als Wurzel des Universums — nämlich Geist und Materie. Der Mensch ist ein Naturwesen, auf höherer, so wie die Götter auf noch höherer Stufe. Auch die Begriffe von Gut und Böse (Freiheit und Nothwendigkeit) sind in diese Ansicht aufgenommen. — Es ist ersichtlich: daß der Budhaismus auf realistischem Boden erwachsen ist, und daß er den Menschen, als dualistisches Wesen von Geist und Materie, zum Maßstab für die theoretische Bestimmung des großen Verhältnisses sich erwählt hat.

So viel über die vier Punkte am Horizonte des heidnischen Sternenhimmels mit seinen sinnreichen Sternenbildern."

Es ist etwas Wahres daran, daß die Heidenwelt, wenn man darunter den Götzendienst versteht, aus dem Abfalle entstand. Aber die Verkehrtheit in der Heidenwelt ist ja doch nicht größer, als die im Judenthume; denn, wie der Apostel sagt, entbehren alle des Ruhmes vor Gott. So lange hat man das Heidenthum nicht begriffen, als man nicht darin den nothwendigen Gegensatz gegen das Judenthum gefunden; dort den Mittelpunkt, hier die Peripherie in der vorchristlichen Geschichte erkannt hat. Die Naturreligion, wie sie nicht ganz richtig genannt wird, ist von dem Götzendienste wohl zu unterscheiden. Weil die Heidenwelt in der Peripherie steht, darum hat sie auch viele Formen in ihrer Entwicklung; wie weit der Götzendienst damit verbunden ist, vermögen wir nicht mehr zu entscheiden. Offen-

bar aber hatte diese Entwicklung ihre Endschaft erreicht, als sie den Menschen unmittelbar in das große Drama gezogen und als sich der Mensch in seiner Verkehrtheit selbst zu Gott aufgeworfen.

§. 131.

Hinsichtlich des Judenthums lesen wir (B. II. 238): „Aber auch in Bezug auf das Judenthum muß ich, wie in der Darstellung des Heidenthums, mit dem bedeutungsvollen Worte des Weltapostels beginnen: „Da sie Ihn erkannten, haben sie Ihn doch nicht geehrt," aber hinzusetzen muß ich: Viele jedoch, die Ihn erkannten, haben Ihn zugleich geehrt, — und Einer unter jenen Vielen war Abram, der Vater der Gläubigen."

„Ich habe bereits oben gezeigt: Wie durch zunehmenden Mißbrauch der Freiheit die Idee Gottes und Seines Verhältnisses zur Creatur (diese Uroffenbarung) in jenem Theile der Menschheit, welcher eben der persönlichen Schuld verfallen war, immer mehr und mehr in Verfall gerathen mußte. Ein Hauptmoment in jener Uroffenbarung aber war die Idee Gottes als des Herrn. — Von dieser Seite gibt Er sich schon für Jeden im kategorischen Imperativ des Gewissens zu erkennen."

„Mit jenem Machtgebote aber zugleich trat für den ersten Menschen auch ein zweites Moment ein, nämlich: die Offenbarung Seiner als des Vaters, in Liebe Erlösung verheißend: „Der Same des Weibes wird der Schlange den Kopf zertreten, und sie wird der Ferse desselben nachstellen." — Diese zweite Uroffenbarung (primitives Gemeingut Aller), — so wie sie einerseits in der Menschheit erhalten werden mußte, um Menschheit im edleren Sinne des Wortes zu bleiben, konnte auch andererseits bei dem potencirten Verfalle in derselben nur dadurch erhalten werden: daß ein bestimmter Theil zum Gegensatze der übrigen Menschheit erhoben wurde. Zu dieser Bestimmung aber war ja doch wohl nur jener Theil in der Gattung am besten geeignet, der das erste Moment der Uroffenbarung respectirt, und mit diesem das Verhältniß Gottes zur freien Creatur in seiner Reinheit und Wahrheit gerettet hatte. Es kann also in dieser Auserwählung so wenig eine vernünftige Rede von einem Nepotismus von Seite Gottes sein, als man dem Patriarchen in seiner strengen Gewissenhaftigkeit theiſtischen, transcendenten Patriotismus zur Last legen kann."

„Jene Auserwählung aber, in der Erhebung des Theiles und in seiner Stellung dem Ganzen gegenüber, konnte ferner nur durch unmittelbaren Einfluß Gottes zu Stande kommen und erhalten werden. — Von der Erhebung aber des Theiles ist eben so der Separatismus, wie von ihr (als der Entgegensetzung desselben) die Theocratie des Judenthums bedingt; wovon die letztere nichts Anderes, als der sittliche Gegensatz zwischen Juden- und Heidenthum in seiner Vollendung, weil das Heidenthum in seiner Vollendung auch nichts Anderes sein konnte, als theistische Physiocratie. Wer demnach den ethischen Gegensatz der alten Welt nicht gegen einen bloß psychologischen austauschen kann, der wird auch an der Durchführung jenes Gegensatzes und seinem Resultate: der Theocratie, als Werk Gottes, und der Physiocratie, als Menschenwerk im beschleunigten Verfalle der Menschheit, keinen Anstoß nehmen. Machte sich dort Gott nicht eben so für alle Punkte der Peripherie des geselligen Lebens geltend, wie hier die vergötterte Natur?? Jeder unbewachte freigegebene Punkt in jener würde offenbar eine Bresche für den Weltgeist geworden sein — ein Umstand, der Gott mit Sich Selber in Widerspruch gesetzt hätte, insofern jene Idee der Auserwählung Seine Idee, Sein Rathschluß war."

„Aus der Natur des Gegensatzes und seiner Vollendung ergibt sich nun auch die intensive Größe des auserwählten Volks, im Verhältniß zur extensiven Größe der Heidenwelt, — und hiemit zugleich die Antwort auf die Frage: Warum Gott nur Ein Volk hervorgehoben habe, und nicht mehrere, z. B. alle Patriarchen als Bekenner des reinen Theismus? — Wer mit dieser Antwort nicht zufrieden sein sollte, der soll nur erklären: Ob es Gott imputirt werden könne, wenn etwa jene nicht erwählten Patriarchen oder ihre Nachkommen wegen der Nichtauserwählung Götzendiener geworden seien? — Mir aber erscheint der Gegensatz zwischen der auserwählten und nichtauserwählten Menschheit in der Weltgeschichte, in Bezug auf Quantität und Qualität gerade so, wie der im Universum zwischen Natur- und Geistleben, wovon dieses als Persönlichkeit eines einzigen selbstbewußten Individuums die Wagschale des sichtbaren Universums in die Höhe und Letzteres aus der Schale wirft. — So viel im Allgemeinen über die politische Form des gelästerten Judenthums."

„An die politische Form schließt sich die kirchliche im strengern Sinne, d. h. die Form der Erhaltung der Uroffenbarung an. Wir

haben gesehen: daß die Offenbarung der göttlichen Vaterliebe (diese aber im rein-ethischen, nicht im Natur-Sinne genommen), und ihre Erhaltung durch ein Organ in der Menschheit, von Seite der Menschheit bedingt war von der Achtung desselben gegen die Offenbarung Gottes als des Herrn in Seiner absoluten Macht- und Willensvollkommenheit. Diese primitive Bedingung für irgend ein menschliches Individuum, um Organ zu werden, blieb auch Bedingung, um Organ zu bleiben. Gott aber konnte in diesem Organe die Freiheit des Willens nicht weniger respectiren, als in den Gliedern der übrigen Menschheit. Was mußte nun aber von Seite Gottes eintreten, wenn selbst das auserwählte Volk die Offenbarung im Gewissen nicht beachtete, und dadurch sich der Gefahr aussetzte, die Wege des Paganismus zu betreten, — der Gott außer dem Menschen, in der Natur suchte, statt Ihn, den Außerweltlichen, in sich zu vernehmen? — Das mußte geschehen: die innere Offenbarung mußte zur äußern werden; — und das geschah in der Gesetzgebung auf Sinai, in welcher die zuvor unmittelbare Stimme Gottes nunmehr durch furchtbare Naturerscheinungen vermittelt an das Ohr des Geistes erging. Der Schall der Posaunen auf Sinai sind die Posaunen des Weltgerichts, die in der Stimme des verurtheilenden Gewissens von Jedem im Vorgefühle vernommen werden."

„Und jetzt erst, nachdem dieser Moment der Uroffenbarung gerettet war, konnte das zweite Moment derselben sich in dem auserwählten Volke für die ganze Menschheit geltend machen und Gestalt annehmen. Diese Gestaltung aber im relativen Sein war nothwendig zugleich von den Formen der Zeit und des Raums, diesen Grundformen des relativen Seins, bedingt. In den Formen des Raums tritt der vorbildliche Opferdienst, in denen der Zeit die Prophezie auf, mit dem Janusgesichte auf den Anfang und auf das Ende aller Geschichte hingerichtet. Dort in der Genesis, hier in der Apocalypse."

„Jener wie diese hatte seine Repräsentation, und zwar der erste im stabilen Priesterthume, — die Weissagung im Prophetenthume. Abgeschlossen stand Jenes im Raume; perfectibel hingegen ging dieses durch die Zeit hin. Und da der Mittelpunkt der Verheißung der zukünftige Erlöser von der Sünde war, und die Erlösung eben so die factische Schuld und Strafe voraussetzte, wie beide in ihrer Wirklichkeit die Erlösung subjectiv nothwendig machten; so theilte sich auch die Eine große ethische Symbolik nach ihren zwei Grundformen in die

doppelseitige große Aufgabe. Die Idee der Sündhaftigkeit wurde dem auserwählten Volke vorzüglich durch die Opfer und Reinigungen ins Bewußtsein gerufen; die Idee des Erlösers aber durch den Mund der Propheten, unter denen Isaias und David obenan stehen, und wovon der Erstere mehr den Stand der Erniedrigung, dieser aber mehr den Stand der Erhöhung ins Auge faßt."

„Und so sehen wir das Judenthum in seiner Gestaltung wirklich eine, von der Ausbildung des Heidenthums nicht bloß verschiedene, sondern umgekehrte Bahn beschreiben. Die Prophezie als Theosophie ist im Steigen, während das Heidenthum in seiner Naturmythologie im Fallen begriffen ist, so, daß auch diese Beschaffenheit beider Glieder des großen Gegensatzes der alten Welt das Judenthum als Werk Gottes, das Heidenthum als Naturproduct im Menschen characterisirt. Jenes konnte als solches auch keinen Wendepunkt haben, wie dieses und zwar im semipantheistischen Hellenismus; wohl aber einen Endpunkt, als die Zeit und in ihr die Weissagung in Erfüllung ging mit dem Eintritte Dessen, auf Den alle Prophezie hingewiesen hatte."

„Uebrigens war das Steigen der einen, wie das Fallen der andern Bahn nicht zunächst von dem Steigen und Fallen der Erkenntnißkräfte des menschlichen Geistes bedingt; wohl aber in Bezug auf das Heidenthum vom Willen und seiner Entscheidung als practischem Mißgriffe, der allerdings theoretische Fehlgriffe zur Folge haben mußte. — Allein auch das Steigen der Offenbarung (die zunehmende Enthüllung des göttlichen Rathschlusses) war nicht von der steigenden Veredlung des Willens in der Heidenwelt abhängig."

„Jene Unabhängigkeit der steigenden Offenbarung von der Ausbildung der Seelenkräfte im auserwählten Volke führt mich nun auf den Verfall des Judenthums. Es kann wohl Niemanden einfallen: das auserwählte Volk vom Mißbrauche der Freiheit auszunehmen, etwa deßhalb, weil von Gott durch Moses so kräftige Vorkehrungen getroffen worden. Trat aber der Mißbrauch der Freiheit ein; so mußte er sich bei der ausgezeichneten Verfassung des öffentlichen und Privatlebens dieses Volkes auch eben so ausgezeichnet bei demselben gestalten. — Abgesehen von dem großen Hange zur Abgötterei, konnte sich innerhalb der positiven Satzungen eine andere Art Heidenthum einfinden — dadurch: daß die Idee und ihre ethische Bedeutung sich immer mehr hinter das Symbol zurückzog, eben weil jene Verbindung zwischen Idee und Bild nur von einer sittlichen Gesinnung festgehalten

werden konnte. Und so kam es denn auch: daß jede der beiden Grundformen der Einen Verheißung (Opferdienst und Prophezie) auf ihre Weise ausarteten. Jener sank zum Mechanismus und zur Werkheiligkeit herab; diese ging in dem subjectiven Verständniß ihres Hauptgegenstandes in ein politisches Ideal über und in einem Ideale unter. Nur von einer Realisirung desselben in einem Heros versprach man sich eine Restauration des äußern und innern Zustandes der Natur, und durch diese auch für die Mitwelt. Und so kam es, daß das Heil der Welt bei Seinem Eintritte auch von den Repräsentanten der Intelligenz nicht nur nicht verstanden, sondern sogar verworfen wurde, so, daß gerade sie es waren, die die Steine aufhoben, als der Heiland von der Freude Abrahams sprach — darüber, daß derselbe Seinen Tag geschauet habe."

§. 132.

Von dem Beginne des Christenthumes lesen wir (B. II. 372): „In der Zeitenfülle trat der Logos, mit dem Menschensohne vereinigt, als menschliche Persönlichkeit in die Geschichte ein. Die Fülle aber war die Mitte der Zeiten, der Wendepunkt, wo die Vorherrschaft des Naturlebens im Geschlechte auf dem Gange durch die Geschichte in die des Geistes umschlug."

„Und nachdem Christus als Menschensohn, und in realer unzertrennlicher Vereinigung mit dem ewigen Sohne, die Schuld Seines Geschlechts durch Sein Verdienst getilgt, und dadurch zugleich das Grundhinderniß einer realen Vereinigung Seiner Brüder mit Gott gehoben hatte; so trat auch der Geist Gottes abermal Seinen dynamischen ursprünglichen Verkehr mit der Gattung an, und die durch den Gottmenschen schuldlose, ward nun auch der ewigen Strafe, d. h. ihrer Trennung von Gott, enthoben."

Jetzt wollen wir einen Blick werfen auf den Unterschied zwischen Heidenthum, Judenthum und Christenthum. Der Dualismus anerkennt keinen Fortschritt in der Sache, keine Zunahme der religiösen Vermittlung, so daß die christliche Periode ganz unvermittelt dasteht. Denn der Geist Gottes, welcher ehedem vom Geschlechte gewichen, vereinigte sich erst jetzt wieder damit, und so ist das Christenthum nichts als die Zurückführung des ursprünglichen Zustandes vor dem Falle. Dem widerspricht aber die Geschichte und die Schrift, nach

welcher der heilige Geist schon in den vorchristlichen Frommen wohnte und durch die Propheten sprach.

Darum ist auch die Lehre vom Gewissen, der Stimme des Logos, unrichtig. Wenn (B. I. 176) gesagt wird, „es sei gleichsam ein Nachhall von jener ursprünglichen Stimme im Paradiese, die lautete: Adam! wo bist Du? und etwas, was nicht mit dem Lichte, sondern mit dem Tone oder der Stimme sich vergleichen läßt," so ist dieses in Bezug auf den Sprechenden unrichtig; denn vom Logos heißt es (Joh. 1, 8), daß er jeden Menschen erleuchte, der in die Welt kommt. Wenn weiter von dem Judenthume gesagt wurde, daß die innere Stimme auch äußerlich wurde und auf Sinai erscholl, so ist dieses gleichfalls soferne unwahr, als auch jene Stimme im Paradiese eine äußerliche war. Ist aber die Gewissensstimme an sich eine innerliche, die aber äußerlich werden mußte, weil sie nicht mehr im Innern angehört wurde, so wäre ja die innere Offenbarung ganz verschwunden. Ueberdieß gäbe es im Neuen Bunde kein Gewissen mehr, weil der Geist Gottes wieder an die Stelle des Logos, der Gewissensstimme, trat. In Wahrheit aber wurde weder das Aeußere innerlich, noch das Innere äußerlich, sondern beide Ordnungen stehen sich gegenseitig bedingend in der Art gegenüber, daß aus dem Anhören des Wortes Gottes sich das Gewissen bildet und aus dem Worte des Menschen sich das Innere zum Worte, zur Sprache und zu einem dem eigenen ethischen Verhalten entsprechenden Bewußtsein oder Gewissen erschließt; gleichwie auch der schon bestehende und bewußte persönliche Zustand wiederum bedingend dem äußeren Worte gegenübertritt. In der Entwicklung bedingen sich beide Ordnungen gegenseitig. Das Aeußerlichwerden der Stimme Gottes auf Sinai entspricht dem äußeren Worte der Belehrung durch die Propheten und andere fromme Männer, gleichwie die besondere innere Einsprache dem gewöhnlichen Zustande der innern Erleuchtung entspricht. Darum heißt es (Hebr. 1, 1): Nachdem Gott vielfach und auf vielerlei Weise zu den Vätern in den Propheten gesprochen, redete er in den letzten Tagen zu uns in seinem Sohne.

Von der Vollendung der Weltgeschichte aber lesen wir (B. II. 396): „Der Vater hat dem Sohne alles Gericht übergeben, weil Er des Menschen Sohn ist (Joh. 5, 27)." Zum königlichen Amte Christi gehört also noch Sein hohes Richteramt. Es ist dieß, wie der letzte Moment in der Verklärung des Menschensohnes im Siege über Seine Feinde, so auch der letzte Moment in dem Restaurationsprocesse der

Gattung und des Einzelnen in derselben. Denn zwei Momenten in Einer Catastrophe sieht die gläubige Menschheit eben so noch entgegen, wie sie bereits auf dieselben im Leben ihres zweiten Adams, als ihres anticipirten Vorbildes in Erniedrigung und Erhöhung zurücksieht. Es ist die Auferstehung alles Fleisches zum Gerichte, und die Entscheidung im Gerichte über ein ewiges Leben der in Christo Lebendigen, und über einen ewigen Tod der ohne Christus Lebenden."

„Die Zeit des Eintrittes derselben wissen wir nicht; selbst der Sohn wußte es nicht, auch den Aposteln hat es der Geist nicht geoffenbaret. So ist demnach auch hierin das Schicksal des Einzelnen gleich dem des Ganzen, welchem er angehört, und umgekehrt; — für Beide ist nichts gewisser, als der Tod, und nichts ungewisser als die Stunde; für Beide wird diese hereinbrechen, wie der Dieb in der Nacht. Nichts desto weniger sind wir doch im Stande, über die Verzögerung des schon oftmals sehr nahe geglaubten Weltendes uns einige Rechenschaft zu geben.

„Der Sauerteig des Christenthums ist ja bestimmt, die ganze Masse der Menschheit zu durchsäuern; das Evangelium muß aller Creatur gepredigt werden, damit sie glauben und selig werden könne. „Fides ex auditu," sagt der Apostel. Die Füße der Heilsboten werden nun zwar speciosi genannt; aber sie sind doch deshalb noch keine Cherubsflügel, und wenn sie es wären, so hätten sie doch mit einem Geschlechte zu thun, das nicht nur in dem Schatten des Todes sitzt, sondern sogar ihre Finsterniß für's Licht, das Licht für Finsterniß, den Tod (diesen Widerspruch im menschlichen Leben) für Leben, das Leben aber (als Vernichtung des Todes) folgerecht für Fabel; Auferstehung und Auffahrt in Christus für Mythus hält, als symbolische Hülle großer! ethischer! Wahrheiten!? — Es soll aber die frohe Botschaft an das ganze Geschlecht selber fortbestehen, auch in jenen Völkern, die bereits im Besitze der Heilsanstalt sind. Ein Welttheil trägt auf diese Weise freilich die Last des andern; es ist aber auch keiner Etwas für sich, sondern nur Etwas in dem ganzen Geschlechte und durch dasselbe."

„So hätten wir demnach abermal, auch nach der Erscheinung Christi, Geschichte durch Ihn, wie wir vor Seinem Eintritte auch nur wegen Seiner Geschichte hatten. Aber wie jene, so hat auch diese ihr Ende. Denn wenn wir durch Ihn, Der unser lebendiges Gesetz, folglich auch Gesetzgeber ist, Geschichte haben, so muß Er auch die Geschichte nach demselben Gesetze zu leiten und zu entscheiden haben, d. h. Er

Selbst ist in Person Weltrichter. Sein Erlösungswerk aber als Anstalt ist keine Zwangsanstalt, sie ist Anstalt für die abgefallene Freiheit zur Wiederherstellung derselben, und deshalb selbst im Kampfe mit der Freiheit begriffen. Der Kampf aber muß zur Entscheidung, diese zur Scheidung und Ausscheidung führen. Ob Belial oder Christus in der Mehr- oder Minderzahl der Einzelnen siege, in Christo, dem Erstgeborenen unter den vielen Brüdern, siegt das Geschlecht am Ende aller Zeiten. „Setze Dich zu Meiner Rechten," heißt es, „bis ich Deine Feinde (zum Postament Deiner Größe) zum Schemmel Deiner Füße lege." Ps. 106. Oder: „Der Tag der Vergeltung ist in Meinem Herzen, das Jahr der Erlösung kommt heran; denn Ich habe die Kelter allein getreten, und Niemand aus den Völkern mit mir." Jsai. 63.

„Hast Du aber begriffen, warum dem Sohne, nur weil Er des Menschen Sohn ist, alles Gericht vom Vater übergeben ist, so wirst Du auch neben dem besondern Gerichte das allgemeine Gericht in seinem nothwendigen Eintritte begreifen. Der Mensch ist (und zwar durch seinen Antheil am Naturleben) nicht bloß Einzelwesen, er ist auch Gattungswesen; er lebt noch eben so für und in der Gattung, wie diese in und für ihn lebt. Jene übernimmt von ihm, dieser von ihr, so Schuld wie Verdienst, und beides bald bewußt, bald unbewußt." [1]

„Die Anschauung der Weltgeschichte ist demnach eben so ein Postulat im Menschen, der ein Wissen als Ideal (in Klarheit und Vollendung) anstrebt; wie eine moralische Taxation mit zu den Postulaten seines richtenden Gewissens gehört. Und so ist denn unter den zahllosen Tagen – Ein Tag, an dem die Welt- und Kirchengeschichte aufhört, Welt- und Kirchengeschichte zu sein, weil an demselben Alles

---

[1] An dieser Stelle trägt der Dualismus die sonderbare Ansicht vor, daß der Leib eines Jeden dereinst verklärt werde, wenn er sagt (B. II. 443): „Es hat der Wiedergeborene, wie der Nichtwiedergeborene eine Anwartschaft auf die Verklärung seines Leibes in Folge der allgemeinen Versöhnung, nicht aber hat der letztere zugleich eine Anwartschaft auf das Heil seines Geistes, eben weil er auf die Kraft der Heiligung im heiligen Geiste, den Christus durch seinen schuldtilgenden Gehorsam dem Geschlechte und jedem Einzelnen in ihm verdient, frei verzichtet hat." Demgemäß würde der Verdammte mit dem Leibe im Himmel, aber mit dem Geiste in der Hölle sein. Qui potest capere, capiat! Auch ist es widersprechend, daß der mit dem Leibe verbundene Geist auf die durch den Leib ihm gebotene Möglichkeit der Erlösung verzichten kann; er kann nur auf einige Zeit, aber nicht für immer verzichten, eben weil er die Möglichkeit der Erlösung immer ergreifen kann, da sie ja vom Leibe ihm zuströmt. Vgl. §. 120.

gerichtet wird — auch Jene, die hienieden ein weltlich oder geistlich Gericht gerichtet haben; — an dem nicht bloß die Könige vor dem Könige der Herrlichkeit, sondern auch die Priester vor dem ewigen Hohenpriester erscheinen werden; — wo das ganze Geschlecht seinem größten Wohlthäter gegenüber stehen wird! Ein Tag, an dem das Lamm, das der Welt Sünde trug, zum Löwen wird aus dem Stamm Juda; nicht zum Blutdurstigen, denn nur als Lamm durstete Er nach der Erlösung der Welt in Seinem Blute; wohl aber als Wonnedurstiger für Seine Getreuen, die Seinen Kelch in der Angst dieser Welt getrunken, aber sich dadurch auch gestärkt haben zum Siege über alle Feinde ihres Heils. Ein Tag der Herrlichkeit, wo Er, wie einst am Tage Seiner tiefsten Schmach, noch ein Mal, zum letzten Male ausrufen wird: Es ist vollbracht! und so das Reich in die Hände des Vaters übergeben, Gott aber von nun an Alles in Allem sein wird. Denn auch einen neuen Himmel und eine neue Erde erwarten wir von Dem, der da spricht: Sieh, Ich mache Alles neu."

Alphabetisches Sach-Verzeichniß.

Die Zahlen drücken den §. aus; das Fehlende suche man unter verwandtem Titel.

T.

U.

V.

W.

Z.

Die
Günther'sche Philosophie.

Mit Rücksicht

auf die Geschichte und das System der Philosophie,

sowie

auf die christliche Religion

dargestellt und gewürdigt

von

Dr. Joh. Nepomuk Paul Oischinger.

Soli Deo honor.
1 Tim. 1, 17.

Schaffhausen.
Verlag der Hurter'schen Buchhandlung.
1852.

In der Hurter'schen Buchhandlung in Schaffhausen erschien:

Die christliche Ehe, von Dr. J. N. Oischinger.

fl. 3. 15. Thlr. 1. 27. Fr. 6. 95.

„Wir sind der Ueberzeugung, daß dies eine der ausgezeichnetsten Erscheinungen im Gebiete der theologischen Literatur ist. Indem wir dem sehr gelehrten und scharfsinnigen Verfasser für dieses vortreffliche Werk im Namen der Wissenschaft unsern wärmsten Dank aussprechen, möchten wir ihn bitten, auf der betretenen Laufbahn vorwärts zu schreiten und in der vollsten Bedeutung das zu werden, als was er sich jetzt schon zeigt, eine feste und große Säule der christlichen Wahrheit und Wissenschaft."

(Beilage z. Augsb. Postztg. 1852. 15. Apr.)

Philosophie und Religion. Von Dr. J. N. Oischinger. Mit einem Vorworte von Domkapitular Dr. Staudenmaier.

fl. 1. 36 kr. 26¼ Ngr.

Die nothwendige Reform des Unterrichts und der Erziehung der katholischen Weltgeistlichkeit Teutschlands. Von Fr. Jos. Buß. fl. 2. 42 kr. Thlr. 1. 15 Ngr. Fr. 5. 75.

Apologien in Kanzelreden über katholische Glaubenswahrheiten, gegenüber den Irrlehren alter und neuer Zeit für Priester und Layen. Von K. Greith. gr. 8. geh. fl. 1. 48 kr. Thlr. 1.

Die katholische Apologetik in Kanzelreden. Sammlung neuer Kanzelreden aus der katholischen Schweiz. Zwei Bände, enthaltend: Neue Apologien in Kanzelreden über katholische Glaubenswahrheiten gegenüber den Irrlehren alter und neuer Zeit. fl. 3. 24 kr.

„Die Literatur der katholischen Kanzelberedtsamkeit, sagt ein Beurtheiler, ist durch vorliegendes Werk in einer Weise bereichert und geschmückt worden, wie solche in neuerer Zeit eine große Seltenheit geworden. Unsere großen Erwartungen von diesem Buche sind bei weitem übertroffen worden, und wir fanden darin klassische Eigenthümlichkeiten, denen wir noch in keiner derartigen Schrift in solchem Maße begegnet sind und die dem Ganzen einen unwiderstehlichen Reiz verleihen."

Die Reform der katholischen Gelehrtenbildung in Teutschland an Gymnasien und Universitäten; ihr Hauptmittel, die Gründung einer freien katholischen Universität deutscher Nation. Von Dr. Fr Jos. Buß.

(Zugleich auch als **Capistran, Zeitschrift für das katholische Teutschland.** Dritten Bandes zweites Heft.)

fl. 3. Thlr. 1. 22 Ngr. Fr. 6. 30.

Allgemeine Weltgeschichte. Von Cäsar Cantu. Nach der siebenten Originalausgabe für das katholische Deutschland. Bearbeitet von Dr. J. A. Mor. Brühl.

Neue Ausgabe in Bänden. Erster Band

fl. 2. 42 kr. oder Thlr. 1. 15.

Der stets zunehmende Beifall, dessen sich Cantu's Weltgeschichte zu erfreuen hat, hat diese Ausgabe in Bänden hervorgerufen. Daß diese erste,

auf katholischem Standpunkte stehende größere Weltgeschichte

die größte Verbreitung verdiene, ist allerseits anerkannt.

So äußert sich die in Köln erscheinende Volkshalle in der Beilage zu Nro. 100 v. J. 1852 so:

Wenn sieben rasch einander sich folgende Auflagen, Uebersetzungen in die Sprachen beinahe aller europäischen Völker (hier hinkten die Deutschen zuletzt nach) für irgend ein literarisches Unternehmen ein günstiges Zeugniß ablegen, so kann Herrn Cantu's Weltgeschichte dasselbe in Anspruch nehmen, wie selten ein anderes. Diese Thatsache schließt das Urtheil vieler Tausende in sich, wogegen dasjenige des Einzelnen zum kaum hörbaren Hauch wird. Die Verpflanzung dieses Werkes auf deutschen Boden muß um so erfreulicher sein, je allgemeiner das Bedürfniß einer Weltgeschichte, von katholischem Standpunkt aufgefaßt, gefühlt wird, je weniger bis dahin noch geschehen ist, um demselben in würdiger und befriedigender Weise entgegenzukommen. Neben dieser wesentlichsten dienen noch drei andere Eigenschaften Hrn. Cantu's Werk zu wohlverdienter Empfehlung: zunächst ein fließender Styl, sodann eine höchst geistreiche Auffassung und Darstellung, endlich fleißiges Studium der Urquellen; so daß seine Geschichte weder in allgemeinen und oberflächlichen Raisonnements verläuft, noch eine wohlfeil zu Stande gebrachte Compilation aus vorhandenen Specialgeschichten, sondern ein Originalwerk im wahren Sinne des Wortes zu nennen ist. Die alte Geschichte, vier Bände umfassend, ist bereits vollständig, das Mittelalter zur Hälfte erschienen.

Schnellpressendruck der J. G. Sprandel'schen Buchdruckerei in Stuttgart.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Oischinger, Johann Nepomuk Paul

Die Günther'sche Philosophie mit Rücksicht auf die Geschichte und das System der Philosophie sowie auf die christliche Religion

Schaffhausen 1852

Ph.u. 372 n
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046554-2